DE

L'HABITUDE

PAR

FÉLIX RAVAISSON

Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος.
Aristote, *De Mem.*

NOUVELLE ÉDITION
PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR

JEAN BARUZI

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1927

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Digitized by Google

NOTE

Il y a, entre le texte de 1838 et le texte de 1894, quelques variantes. Celle que nous indiquons p. 7, note 1, celle que l'on trouverait p. 12, ligne 19 (externe, Éd. de 1838, interne, Éd. de 1894), ne peuvent guère faire hésiter le critique. Et c'est le texte de 1838 qu'il jugera seul authentique. — Parmi les variantes qui offrent un intérêt théorique et nous donnent deux textes valables, nous citerons celle qui concerne les lignes 19-20 de la p. 47. Cf. Éd. de 1838 : « ... Le secret de la transmission de la maladie elle-même, de l'idée substantielle de la maladie, qui ... ». Cf. Éd. de 1894 : « ... Le secret de la transmission de la maladie, qui... ». Nous avons adopté ici le texte de 1838.

Nous avons confronté et utilisé l'Éd. de 1838 et l'Éd. de 1894.

Digitized by Google

365946
JAN - 9 1931
B5
.R192

INTRODUCTION

On trouve, parmi les manuscrits de Ravaisson, une liasse ainsi intitulée : *Cours de Schelling, 1835-1836, rédigé par F. Ravaisson.* Ni ces mots, ni les pages qui leur font suite, ne sont de la main de Ravaisson. Seules quelques notes marginales sont autographes.

Allons-nous avoir ici les données nouvelles qui nous permettraient de résoudre l'un des beaux problèmes de l'histoire des idées ? Ravaisson, né en 1813, mort en 1900, notre contemporain et notre ancêtre, a connu personnellement Schelling. Peu, assure-t-on : Schelling ne savait guère le français, Ravaisson ne savait guère l'allemand. Pourtant, bien des coïncidences restent à expliquer [1]. Si l'éducation plastique que reçut Ravaisson, et en particulier l'apprentissage qu'il fit, peut-être

1. Cf. Henri Bergson, *Notice sur la Vie et les Œuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien*, ap. *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. CLXI, Paris, 1904, p. 682 : « Il faudrait tenir compte aussi d'un séjour de quelques semaines que M. Ravaisson fit en Allemagne, à Munich, auprès de Schelling. On trouve, dans l'œuvre de M. Ravaisson, plus

Digitized by Google

auprès de Chassériau [1], de l'art du dessin, si surtout l'analyse qu'il entreprit de Léonard de Vinci et de l'Art grec suffisent à rendre compte de l'orientation artistique de sa pensée, la convergence d'une intuition esthétique du monde, d'une métaphysique de la Biologie [2] et d'une philosophie de la Liberté, si elle n'impose pas l'hypothèse d'une influence exercée par Schelling, exige que nous ne négligions rien de ce que l'histoire nous apprend sur une rencontre qui, si elle nous était connue en ses détails, ne pourrait pas ne point nous instruire.

Les leçons de 1835-1836 que nous conservent les papiers de Ravaisson résument, en un de ses états, un Cours sur la mythologie qu'a fréquemment répété Schelling de 1823 à 1845. Nous sommes, il est vrai, très mal renseignés, dans l'état actuel de notre connaissance des manuscrits de Schelling, sur les varia-

d'une page qui pourrait se comparer, pour la direction de la pensée comme pour l'allure du style, à ce qui a été écrit de meilleur par le philosophe allemand. Encore ne faudrait-il pas exagérer l'influence de Schelling. Peut-être y eut-il moins influence qu'affinité naturelle, communauté d'inspiration, et, si l'on peut parler ainsi, accord préétabli entre deux esprits qui planaient haut l'un et l'autre et se rencontraient sur certains sommets. D'ailleurs, la conversation fut assez difficile entre les deux philosophes, l'un connaissant mal le français, et l'autre ne parlant guère davantage l'allemand. »

1. Bergson, *op. cit.*, p. 683.

2. Cf. Ravaisson, *Métaphysique et Morale*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1893, p. 20 : « ... Comment nous apparaît la vie, sinon comme une sorte de mouvement par lequel le vivant se crée incessamment lui-même ? Et la vie n'est-elle pas partout dans le monde ? Qui sait même si elle n'y est pas tout ? La biologie semble tendre de plus en plus à se placer aux racines de la physique.... »

Digitized by Google

tions de sa pensée d'une série de leçons à une autre [1]. En fait, si nous confrontons les pages manuscrites que nous transmet Ravaisson et les leçons que la plus complète des éditions de Schelling a groupées sous le titre : *Die Mythologie* [2], nous constatons des analogies qui vont jusqu'à l'identité. Prenons, par exemple, les belles pages où Schelling étudie ce qu'est l'empereur de Chine dans la conscience religieuse des Chinois : d'importants passages sont, dans la liasse manuscrite, la traduction même du texte allemand [3]. Les pages que nous livre Ravaisson ne sont donc pas de simples notes mises en français. Examinons attentivement les feuillets manuscrits, — texte français accru de mots allemands entre parenthèses. Ils sont rédigés par quelqu'un qui dessine avec aisance les caractères allemands, mais qui sait insuffisamment le français et ne comprend pas toujours les phrases qu'il écrit ou que peut-être il transcrit d'après une traduction déjà ébauchée. Chose singulière, les corrections sont rares, les fautes grossières ne sont pas toujours rectifiées ; et cette traduction qui, dans quelques-unes de ses pages, du moins, a été annotée par Ravaisson, a été laissée avec ses choquantes imperfections.

Quelques-uns de ces faits ne sont peut-être pas inexplicables. Plusieurs lettres de Schelling à Victor Cousin, lettres écrites à cette même époque, montrent que Schelling aspirait à faire publier une traduction

1. Cf. E. Bréhier, *Schelling*, Paris, Alcan, 1912, p. 248.
2. Cf. *F.-W.-J. von Schellings sämmtliche Werke*, II[e] partie, t. II, Stuttgart et Augsburg, 1857, p. 135 *sq.*
3. *Id.*, II[e] partie, t. II, p. 534 *sq.*

Digitized by Google

française de sa philosophie de la Mythologie [1]. Et une lettre datée du 28 octobre 1838 contient ces mots : « Vous m'aviez fait espérer que M. Ravaisson pourrait se charger de la traduction de mon premier ouvrage. D'après ce que m'en dit M. Dubois, il n'y a plus lieu d'y penser [2]. » Dès lors, les choses s'éclairent un peu. Schelling a sans doute communiqué à Ravaisson le schéma de ses leçons. (Car il ne s'agit vraisemblablement que d'un schéma. Les leçons sont trop courtes pour avoir été, en fait, prononcées telles qu'elles nous sont offertes. Et nous savons par Rosenkranz, qui l'entendit alors, que Schelling savait joindre, aux pages élégamment lues, le charme de l'improvisation poétique [3]. Ce qui nous est transmis n'est que l'ossature du cours.) Ravaisson, une fois en possession du schéma rédigé, aura-t-il fait faire, sans doute par un Allemand, une première traduction ? Les annotations, bientôt abandonnées, se rapportent-elles à la phase active de son travail ? De toute manière, le manuscrit est laissé dans un état d'inachèvement.

Il serait arbitraire de vouloir préciser davantage.

1. Cf. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, t. III, Leipzig, 1870. Cf. *Lettre à Cousin*, 19 octobre 1835.

2. *Id.*, t. III, p. 142 ; en français dans le texte.

3. Cf. Rosenkranz, cité par Otto Weisz, Introduction au tome I de *F.-W.-J. v. Schelling, Werke. Auswahl in drei Bänden*, Leipzig, 1907, p. LXXXIII : « Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche, und las ab, allein, so, dasz man ihm die völligste Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisierende, paraphrastische Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetische Schmelz sichtbar ward, den Schelling mit ganz abstrakten Wendungen anziehend zu verbinden weisz. »

Digitized by Google

C'en est assez pour que le problème des rapports de Schelling et de Ravaisson ne soit point vide de toute référence historique. Et nous pouvons supposer qu'un homme qui a fait traduire (ou qui a traduit partiellement lui-même) tout un cours, si abrégées que fussent les pages reconstituées, ne s'est pas borné à un enthousiasme extérieur.

René Berthelot est, de tous les philosophes qui se sont attachés à l'étude des sources de la pensée de Ravaisson, celui qui a le plus profondément discerné des analogies entre la philosophie de Schelling et la philosophie de Ravaisson [1]. Certes, l'admiration de Schelling était si générale en France, à cette époque [2], qu'il est peut-être vain de songer à une influence directe. Mais qu'y a-t-il de commun entre l'enthousiasme oratoire qui exaltait un Victor Cousin, dont Ravaisson dira dédaigneusement plus tard qu'il eut, de Schelling, « quelque connaissance [3] », et l'enthousiasme secret d'un Ravaisson ? Lorsqu'à la fin du *Rapport*, trente ans plus tard, Ravaisson, suivant et nommant Schelling, verra dans l'art ce qui assure aux choses l'individualité, — la volonté, ajoutait-il, — et la grâce « qui les rend aimables en faisant qu'elles semblent

1. René Berthelot, *Un Romantisme utilitaire...*, t. II, Paris, Alcan, 1913, p. 100-101.

2. René Berthelot, *id.*, t. II, p. 101-102 et p. 102, note 1.

3. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e^ siècle*, 2^e^ édition, p. 18 : « Lorsque Victor Cousin débuta, la philosophie de Schelling régnait en Allemagne ; il en eut quelque connaissance, et en reçut une influence qui parut surtout dans ses premiers écrits. »

Digitized by Google

aimer[1] », sans doute nous livre-t-il l'essence de sa plus intime recherche : effort pour découvrir le plan où se rejoignent le destin ou règne inorganique, la nature ou règne organique[2]. Et n'est-ce pas là la genèse métaphysique du livre *De l'Habitude* ? Quel qu'ait été en tout ceci le rôle de l'émoi inspiré à Ravaisson par la métaphysique de Schelling, une tout autre orientation de pensée se discerne, et qui caractérisera la philosophie française, de Biran à Ravaisson et de Ravaisson à Bergson : aspirer à atteindre l'en soi des choses en ne quittant pas un fait exactement circonscrit.

Il se peut que Ravaisson doive en partie à Maine de Biran d'avoir dépassé une ontologie qui ne prendrait pas sa racine en une analyse de nous-mêmes. La distinction radicale, telle que Biran l'établit dans le *Second Mémoire* sur l'*Habitude*, telle aussi qu'il la résume dans l'Introduction à ses *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, entre une sensibilité que l'habitude

1. *La Philosophie en France au XIX^e siècle...*, *op. cit.*, p. 246 : « Après que l'art, dit Schelling, a donné aux choses le caractère, qui leur imprime l'aspect de l'individualité » (ne pourrait-on dire tout aussi bien de la volonté ?), « il fait un pas de plus : il leur donne la grâce, qui les rend aimables, en faisant qu'elles semblent aimer. Au delà de ce second degré, il n'y en a plus qu'un, que le second annonce et prépare : c'est de donner aux choses une âme, par quoi elles ne semblent plus seulement aimer, mais elles aiment. »

2. *De l'Habitude*, Paris, imprimerie de H. Fournier, 1838, p. 8 : « Le règne inorganique peut donc être considéré... comme l'empire du Destin, le règne organique comme l'empire de la Nature ». Cf. *infra*, p. 7.

Digitized by Google

émousse et une perception objective que l'habitude affine et précise sans cesse[1], distinction qui le conduit à concevoir certaines modalités de notre être comme affranchies, « jusqu'à un certain point », « des liens de la sensation », « de la nécessité des choses de la nature extérieure[2] », va se prolonger chez Ravaisson en un effort pour découvrir de plus en plus en nous-mêmes et hors de nous le règne de la Liberté à l'intérieur de la nature. En fait, dans l'*Habitude*, Ravaisson se référera à Biran lorsqu'il distinguera fortement à son tour action et passion, perception claire et obscure sensation[3]. Il lui doit de subtiles nuances. Il signale après lui[4] le cercle où nous maintiennent un effort qui implique la résistance, une résistance qui ne se manifeste que dans l'effort, et nous renvoie à la note[5] où Biran montre, au-dessous de la volonté, dans les mouvements premiers de l'être sensible, l'instinct, « force intérieure très réelle, très indépendante de toute connaissance acquise et de la volonté proprement dite », mais force qui, dès qu'elle se prolonge en quelque chose qui n'est plus le seul instinct, n'est perméable à la conscience que par l'effort. Et, ajoute Biran, le sentiment que nous avons de pouvoir reproduire cette impression

1. Cf. Bichat, *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, Paris, 1800, I, article v : « Le sentiment est constamment émoussé par elle ; le jugement, au contraire, lui doit sa perfection ».

2. Maine de Biran, *Œuvres inédites...*, publiées par Ernest Naville, t. III, Paris, 1859, p. 336.

3. *De l'Habitude*, éd. princeps, p. 19-20, 24, 25 ; cf. *infra*, p. 22 *sq.*

4. *Id.*, p. 33, et *infra*, p. 43.

5. Maine de Biran, *Œuvres...*, éd. Tisserand, t. II, Paris, Alcan, 1922, p. 28, note 1.

Digitized by Google

fait surgir en nous la volonté. Idées qui aboutissent à la puissante synthèse de Ravaisson : « L'effort veut... nécessairement une tendance antécédente sans effort, qui dans son développement rencontre la résistance ; et c'est alors que la volonté se trouve, dans la réflexion de l'activité sur elle-même, et qu'elle s'éveille dans l'effort. La volonté, en général, suppose un penchant antérieur, involontaire, où le sujet qu'il entraîne ne se distingue pas encore de son objet. Le mouvement volontaire n'a donc pas seulement sa matière, sa substance, mais son origine et sa source dans le désir[1]. »

La descente de nous-mêmes en nous-mêmes ne s'accomplit pas, pour Ravaisson, comme elle s'accomplit chez Maine de Biran. La joie de trouver en moi un être « qui sent sans se savoir sentant » ne s'épuisera pas, pour Ravaisson, en découvertes sur des états de plus en plus sourds de notre vie psychique. Cette conscience évanouissante ne sera pas seulement un moi qui se dégrade et s'endort. Elle reproduira, à l'intérieur de notre être, une conscience qui, à l'intérieur de l'être, tend vers la ruine, sans se perdre totalement elle-même. Biran, qui retrouve Leibniz et l'enseigne au XIX^e^ siècle français, est séduit avant tout par les pages où Leibniz envisage en psychologue les petites perceptions[2] : « car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 34. Cf. *infra*, p. 43.

2. Cf. les textes de Biran cités par Pierre Janet, et les intéressantes remarques de Pierre Janet lui-même ap. *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, p. 40-43.

Digitized by Google

distinguée[1]... » Ravaisson n'est-il pas plus attiré, chez Leibniz, par « la multitude infinie des substances simples » et l'infinité des univers, univers « multipliés perspectivement » grâce aux « points de vue », infiniment variés, de chaque monade[2]? Deviner au fond de nos êtres un état de ruine, et surprendre, hors de nous, dans la série des êtres, une infinie hiérarchie de degrés, ce sont deux courants de pensée qui s'accordent, mais ne coïncident pas. N'est-ce pas la divergence du regard de Biran et du regard de Ravaisson? Une admirable page du *Rapport* nous permet de discerner chez Ravaisson cette vision élargissante qu'il doit à l'aristotélisme et au leibnizianisme revécus, et qui fait que l'influence biranienne, si considérable qu'elle ait pu être, lui a surtout servi d'introduction à une méditation métaphysique de l'univers. Jamais la réflexion de Ravaisson ne se pose sur nous-mêmes sans s'étendre aussitôt à un moi qui est la figure des choses : « Du point de vue intérieur et central de la réflexion sur soi », écrit Ravaisson, « l'âme ne se voit donc pas seulement et aussi, comme en son fonds, l'infini d'où elle émane; elle se voit, elle se reconnaît, plus ou moins différente d'elle-même, de degré en degré, jusqu'à ces extrêmes limites où, dans la dispersion de la matière, toute unité semble s'évanouir, et toute activité disparaître sous l'enchaînement des phénomènes. De ce point de vue, puisque l'on trouve dans l'âme tout ce qui se développe dans la nature, on comprend cette sentence d'Aristote

1. *Monadologie*, paragraphe 20.
2. *Id.*, paragraphe 57.

Digitized by Google

selon laquelle l'âme est le lieu de toutes les formes ; puisque tous les objets nous apparaissent alors comme représentant par des formes dans l'espace les phases que l'âme parcourt dans la succession de ses états, on comprend cette sentence de Leibniz, que le corps est un esprit momentané ; et puisque, enfin, l'âme elle-même, dans le progrès de sa vie, déroule d'une manière successive ce que contient, comme en un présent indivis, l'esprit pur, on comprend cette autre sentence des mêmes penseurs, résumant en une brève formule tout l'esprit de la haute doctrine platonicienne, que ce qui se développe dans la variété du fini, c'est ce que l'infini concentre dans l'unité. La nature, pourrait-on dire, est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit[1]. »

Cette page est écrite en 1867. Elle ne peut servir à expliquer un livre qui est écrit sans doute plus de trente ans auparavant. Pourtant, la démarche de l'esprit est la même, ici et là[2]. En un sens, le livre *De l'Habitude* doit tout à Biran : rôle central de l'effort, intime union de la perception et de l'action, de la sensation et de la passion[3], conviction qu'une philosophie de la volonté et une philosophie de la perception sont au fond iden-

1. *La Philosophie en France au XIX^e siècle...*, *op. cit.*, p. 271.

2. Cf. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 38, et *infra*, p. 48 : « Ainsi, dans son progrès au sein de la vie intérieure de la conscience, l'habitude figure sous une forme successive l'universalité des termes qui marquent dans le monde extérieur, sous la forme objective et immobile de l'espace, le développement progressif des puissances de la nature ».

3. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 19, et *infra*, p. 22.

Digitized by Google

tiques [1]. Si Ravaisson n'a pu connaître les textes du *Journal* ni, d'une manière générale, les textes que les éditions récentes exhument peu à peu, et qui montrent en Biran un analyste, peut-être unique, de l'existence intérieure et de « cette manière fondamentale dont chacun de nous sent sa vie [2] », la découverte du ton vital est faite et déjà transmissible. Ravaisson ne s'y complaît pas. Il lui suffit de définir cet état de passion pure où le sujet qui éprouve se distingue à peine de l'affection même [3]. Dans la passion pure, écrit-il, « le sujet qui l'éprouve est tout en lui, et par cela même ne se distingue pas et ne se connaît pas encore. Dans l'action pure, il est tout hors de lui et ne se connaît plus [4] ». Regard qui s'arrête à peine sur des régions où l'observation est d'avance vaincue. Mais, et par l'opposition établie entre ce monde de la passion et le monde de l'effort, et par les richesses virtuelles que suppose,

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 23, et *infra*, p. 27 : « ... La perception, c'est-à-dire le mouvement, l'activité, la liberté, dans le monde de la diversité et de l'opposition ».

2. Cf. *Mémoire sur les perceptions obscures*, article II, Éd. Tisserand, Paris, Colin, 1920, p. 21, note 2 : « Chaque individu se distingue d'un autre de son espèce par la manière fondamentale dont il sent sa vie, et, par suite, dont il *sent*, je ne dis pas dont il juge les rapports avec les autres êtres, en tant qu'ils peuvent favoriser ou menacer son existence. La différence, à cet égard, est peut-être plus forte encore que celle qui a lieu entre les traits de la figure ou la conformation extérieure du corps. De là vient l'impossibilité où chacun se trouve de *connaître* à fond ce qu'est un de ses semblables comme vivant et sentant et de manifester ce qu'il est lui-même.... Les *idées* seules se ressemblent et peuvent se communiquer avec les sentiments qui y sont joints ; ce qui est dans la sphère de l'animalité est inconnaissable. »

3. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 20, et *infra*, p. 24.

4. *Id.*, éd. citée, p. 21, et *infra*, p. 25.

Digitized by Google

lorsque Ravaisson s'aventure dans le moi souterrain, la puissance de ses raccourcis, la pensée de Biran est présente.

Est-ce à Biran encore et aux conséquences qui se dégagent immédiatement de son attention aux « impressions affectives internes » qu'il faut attribuer, chez Ravaisson, ce souci de ne jamais restreindre le fait psychique qu'il étudie et, puisqu'il s'agit de l'habitude, de n'en pas limiter l'exercice à nos fonctions de relation ? Ravaisson est nourri de Bichat, et les belles pages des *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort* concernant la différence entre la continuité de la vie organique et l'intermittence périodique de la vie animale[1] ont peut-être contribué à faire naître chez Ravaisson la profonde théorie d'une relation entre Habitude et Durée[2]. Mais Ravaisson a lu aussi les observations d'un remarquable ami de Bichat, le physiologiste Buisson, et médité, sans doute, les corrections que Buisson propose, pour ce qui est de l'habitude, aux vues trop schématiques de Bichat[3]. Certes, comme l'a bien noté Colonna d'Istria, on trouve dans Bichat lui-même de quoi le dépasser[4], et le plurivitalisme, par la dispersion qu'il produit des propriétés vitales, non seulement « dans les organes, mais dans les tissus et presque dans

1. Cf. *De l'Habitude,* éd. citée, p. 11, et *infra,* p. 12.
2. Cf. Colonna d'Istria, *La Psychologie de Bichat, Revue de Métaphysique et de Morale,* janvier-mars 1926, p. 16-17.
3. Cf. Buisson, *Encyclopédie des Sciences médicales,* t. IV, Paris, 1835, et Ravaisson, *De l'Habitude,* éd. citée, p. 10, note 3, et *infra, ibid.*
4. Colonna d'Istria, art. cité, p. 17 ; *De l'Habitude,* éd. citée, p. 35, et *infra,* p. 45.

Digitized by Google

les molécules élémentaires[1] », tend à détruire la dualité que la conception des deux vies établit d'autre part. Si bien que la première forme de la pensée de Bichat, telle qu'elle apparaît dans le *Traité des Membranes*, tient mieux compte que ne le fera la pensée définitive, des formes transitoires entre les deux vies. De toute manière, Ravaisson s'applique à les saisir, et se fonde sur Bichat pour s'aventurer par delà le plan physiologique où s'exprime la centralisation de l'organisme[2]. Aidé peut-être par ce qu'il a entrevu des idées biraniennes sur les sous-jacences du moi, ne songeant guère sans doute à en subir voluptueusement et maladivement l'attrait, plus artiste, d'ailleurs, et métaphysicien que psychologue, étranger, semble-t-il, à cette délicatesse, à cette fragilité qui rendent perméable à un Amiel, à un Biran lui-même l'existence organique en ses sinuosités (« Il n'y a guère que les gens malsains », disait Biran, « qui se sentent exister[3] »), il conduit l'habitude dans les régions végétales de l'être, mais domine le monde qu'il éclaire. « L'habitude ne devient nulle », dit-il, « ou, du moins, elle ne paraît le devenir que dans les fonctions les plus élémentaires de l'organisation. Mais jusqu'en ces abîmes qui semblent lui être interdits, les derniers et pâlissants rayons de la lumière qu'elle tire de la conscience, éclairent, au plus profond de la nature, le mystère de l'identification de

1. Colonna d'Istria, *Bichat et la Biologie contemporaine, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 275.
2. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 35, et *infra*, p. 45.
3. Maine de Biran, *Premier Journal*, éd. Tisserand, *Œuvres...*, t. I, p. 65.

Digitized by Google

l'idéal et du réel, de la chose et de la pensée, et de tous les contraires que sépare l'entendement, confondus dans un acte inexplicable d'intelligence et de désir[1]. »

II

La documentation du livre *De l'Habitude*, telle qu'elle s'offre à nous dans les notes, pose à l'historien et au critique un problème dont la méditation est féconde. Ravaisson n'y prolonge pas seulement la pensée des philosophes; il n'y utilise pas seulement un physiologiste tel que Bichat. Il s'adresse à un vitaliste tel que Barthez, à un animiste tel que Stahl; il cite des travaux de l'école stahlienne[2]. Bien plus : il se réfère à plusieurs reprises à Van Helmont[3]. Ne disons pas qu'il se conforme ainsi aux incertitudes d'un temps. Trente ans plus tard, lorsqu'il aura lu et compris Claude Bernard[4], il invoquera encore Stahl. L'imprévisibilité de la vie lui semble, sans doute, avoir été marquée par les vitalistes ou même les animistes d'une manière qui ne doit pas être oubliée. « Ne peut-on dire », écrira-t-il, « que si nous ne pouvons comprendre comment se forment et se réparent les machines vivantes, ni en conséquence les imiter, c'est qu'elles sont le résultat de mouvements élémentaires spontanés, mais qui, échappant, comme

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 36, et *infra*, p. 46-47.
2. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 12, note 2, et *infra*, p. 13, note 2.
3. *Id.*, éd. citée, p. 32, 34, 37, et *infra*, p. 41, 43, 47.
4. Cf., dans son *Testament philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901, p. 12, et note 3, de curieuses remarques sur Claude Bernard.

Digitized by Google

l'a vu Stahl, à toutes conditions d'imagination, ne peuvent, en conséquence, être des objets de calcul et de raisonnement[1] ? » Ce n'est donc pas seulement la forme organique qui, comme le suppose tout vitalisme, est irréductible à tout ce qui n'est pas elle[2] ; c'est la représentation que nous en avons qui est, par essence, déficiente. L'imagination échoue à figurer la vie alors qu'elle n'est pas, au même degré, impuissante dans les schémas qu'elle tente du monde inorganique. « Dire que la physiologie est la physique des animaux », remarquait Bichat, « c'est en donner une idée extrêmement inexacte ; j'aimerais autant dire que l'astronomie est la physiologie des astres[3] ». Ravaisson est reconnaissant aux vitalistes de nous arracher à l'illusion des explications mécanistes. Et s'il est fidèle, çà et là, en deçà du vitalisme, au stahlianisme, c'est qu'il découvre, sous les grossières entités, un symbolisme qui lui est cher, et auquel il prête une signification profonde. L'unité, l'amitié pourrait-on dire, qui relient les fonctions vitales d'un même être, des plus complexes aux plus humbles, ne sont-elles pas mieux comprises par l'animisme que par le vitalisme ? « La dégradation de la volonté et de la conscience dans la série graduée des fonctions vitales », écrit Ravaisson, « ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté réflexive, dans

1. *La Philosophie en France au XIX^e siècle...*, *op. cit.*, p. 263.
2. Cf. Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Leben*, Leipzig, 1905, p. 86.
3. Bichat, *Recherches...*, *op. cit.*, I, article VII, § 1.

Digitized by Google

l'identité d'une même âme[1] ». Et il ajoute en note : « C'est là l'esprit et la lettre du stahlianisme, presque toujours mal connu et mal compris de ses adversaires, même du savant et profond Barthez[2] ».

Cette aptitude à deviner l'inspiration créatrice, même en des doctrines qu'il sait surchargées de mythologie, est fondamentale chez Ravaisson. Elle le conduit jusqu'à méditer les pensées d'un Van Helmont et, en particulier, ses vues sur la maladie. Les « Idées morbides » de Van Helmont méritent-elles de retenir un philosophe qui serait soucieux de ne pas alléguer les entités? Mais mettons-nous en face de la maladie, qu'elle soit psychique ou physiologique. La voici qui se développe et semble vivre pour elle-même. « Est-ce une idée ou un être », se demande Ravaisson, « ou ne serait-ce pas plutôt une idée et un être à la fois, une idée concrète et substantielle hors de toute conscience, qui fait la maladie[3] » ? De même encore, voici la transmission de la vie : N'est-ce pas une « idée créatrice, qui se détache et s'isole dans le transport de l'amour pour vivre de sa vie propre, et se faire à elle-même son corps, son monde et sa destinée[4] ? »

Excellent exemple de ce que Ravaisson emprunte à

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 39, et *infra*, p. 50.
2. *Id.*, éd. citée, p. 39, note 1, et *infra*, p. 50. Cf. pourtant Barthez, *Nouveaux Eléments de la Science de l'homme*, section I, chapitre III, où Barthez montre que le stahlianisme aboutit à prouver « que chaque mouvement vital des organes est constamment supérieur à celui que produirait l'action de toute cause mécanique qu'on peut lui assigner avec vraisemblance ».
3. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 37, et *infra*, p. 47.
4. *Id.*, éd. citée, *ibid.*, et *infra*, *ibid.*

Digitized by Google

des auteurs où d'autres ne verraient que curiosités du passé. Certains faits, tels que la maladie ou la transmission de la vie, ne seraient pas épuisés par ce que la science d'un temps nous en livre. Rien ne remplacerait une attitude en quelque sorte dramatique que prendrait l'esprit et qui rendrait compte de l'étrange composé que font ici le travail organique et la vague représentation que nous en avons.

Ravaisson aime sans doute en des hommes tels que Stahl et Van Helmont le don qu'ils ont de dépasser le plan où se maintient le savant pur. Quoi de moins émouvant, par exemple, que de constater, chez l'homme qui s'exerce à des travaux pénibles, une moindre facilité à exécuter, avec les mêmes muscles, des mouvements plus doux : la main qui accomplit des gestes de force impuissante à se plier aisément à l'acte d'écrire ! Mais Ravaisson, transposant Stahl, notera, en animant vraiment l'organisme, que « le principe du mouvement s'est fait, sans le savoir, un *type*, une *idée d'action* dont il ne peut se défaire », et « dépasse involontairement, convulsivement même, toute fin placée en deçà de sa fin accoutumée [1]. »

« Principe du mouvement », « idée d'action », expressions « métaphysiques » s'il en fut, et qui, si elles étaient moins habilement maniées, dépareraient le livre où on les trouve. Mais Ravaisson les entraîne là où nul état de la science ne les saurait contredire. Les phénomènes vitaux ne seront jamais totalement expliqués par les schémas où se résument les mouve-

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 33 ; cf. *infra*, p. 42.

Digitized by Google

ments accomplis ou même s'accomplissant. Il restera toujours à les imaginer se ramassant en un être ou, par de mystérieux amoindrissements, dans les infinies dégradations de cet être. Ravaisson découvre chez les vitalistes et les animistes une méthode à laquelle il attribue une valeur permanente. N'est-ce pas par eux que se trouvera le mieux marquée l'extraordinaire disproportion, chez l'être vivant, entre les impressions ressenties et les mouvements de plus en plus amples qui semblent y répondre[1] ? D'où vient cet écart et n'en devons-nous pas chercher l'origine en ce qui est « hyperorganique[2] » ? On ne peut dire que Ravaisson s'arrête au point de vue d'un Stahl parce qu'il néglige l'interprétation mécaniste. Il fait allusion dans une note à la doctrine contraire du mécanisme cartésien et à la notion d'une égalité entre l'action et la réaction[3].

L'habitude telle qu'il l'envisage émerge à notre regard à ce moment précis où un tel écart se constate. A côté des habitudes au sens réceptif du mot, accoutumances à ce qui s'impose à nous, et qui sont de plus en plus amollies à mesure qu'elles se répètent, il discerne les habitudes véritables, fruits de notre spontanéité, et qui prennent une force croissante à chaque exercice nouveau[4]. Quelles que soient les misères de l'attitude vitaliste, nous voici orientés à notre tour, et selon des voies meilleures, vers une interprétation qui aspire à trouver un « centre » « réglant de plus en

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 13, et *infra*, p. 15.
2. *Id.*, éd. citée, p. 14, et *infra*, p. 15.
3. *Id.*, *ibid.*, et note 1.
4. *Id.*, éd. citée, p. 9, 13-14, et *infra*, p. 9 *sq.*

Digitized by Google

plus par lui-même, à sa manière, en son temps, le rapport de moins en moins immédiat et nécessaire de la réaction qu'il produit avec l'action qu'il a subie [1]. » Et nous sommes maintenant bien loin du vitalisme, devinant presque la pensée constructive qui, à la lecture du livre de Ravaisson, a donné sans doute naissance à la première genèse du livre *De la Contingence des Lois de la Nature.*

La manière, vraiment magistrale, dont Ravaisson prolonge et utilise des œuvres dont notre regard critique se détourne montre l'excellence d'une certaine attitude esthétique. Une explication scientifique, semblât-elle d'une pleine rigueur, si elle est réfléchie par le philosophe sans qu'il se livre à de subtiles transpositions de plans, est vouée à la ruine. Au contraire, si la prudence le guide, s'il creuse toutes les explications proposées sans jamais abandonner celle qu'il cherche, s'il transporte ce qui se suffit à soi-même et par suite dépérit, en un plan où il subordonnera ce qui lui est offert à un monde mystérieux où il recompose les choses du dedans et comme s'il assistait à leur création, il ne pense plus en fonction d'un moment de la science, mais triomphe en quelque mesure de ce qui est à jamais modifiable. Il semble que Ravaisson ait, à bien des égards, transcendé de cette manière le périlleux appui qu'il trouvait en des livres étranges et que, grâce à cette transmutation, il ait, par surcroît, démêlé la puissance enfouie en des pages que nous ne savions plus réveiller.

1. *De l'Habitude*, p. 14, et *infra*, p. 16.

Digitized by Google

Leibniz a su lire ainsi bien des textes où d'autres ne voyaient que de la mort, et c'est bien là l'un des sens qu'il donnait à la *Perennis philosophia*.

III

Mettons-nous maintenant en face du mystérieux livre *De L'Habitude*. Nous le lisons, le relisons sans cesse; nous y éprouvons le délicieux plaisir que donne un poème qui s'épanouit sans jamais s'expliquer, dont le plan, très rigoureux, ne s'étale jamais. Docile à l'analyse des sources, le livre se soumet au regard interrogateur qui démêlerait avec exactitude l'apport aristotélicien, leibnizien, ou biranien, l'apport kantien, les étranges résidus de vitalisme et d'animisme. On peut décomposer le livre *De L'Habitude*, y discerner, par delà les subtiles imprégnations, les sources abondantes et complexes. Mais si les pages en deviennent plus claires, si le commentaire critique, qu'il s'agisse de discerner ce qui a précédé ou de pressentir ce qui suivra — *Contingence des Lois de la Nature* ou telles modalités du bergsonisme — est ainsi rendu plus aisé, le secret se dérobe à nous.

Que faut-il donc? Suivre « la spirale que l'habitude redescend[1] », retrouver en nous ce regard aristotélicien et plotinien qui s'avance jusqu'au « dernier fonds de la nature[2] » et s'épanouit au plus intime de la conscience. Regard qui ne s'aventure pas de forme en forme

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 47, et *infra*, p. 61.
2. *Id., ibid.*

Digitized by Google

sans s'être d'abord installé au cœur de nous-même. Et le thème choisi est si délicatement rebelle à toute analyse exhaustive que nos études techniques ne lui ont rien enlevé de sa nouveauté. Peu de questions, en effet, sont, aujourd'hui encore, plus mal circonscrites. Paresseusement renvoyée à une annexe de la mémoire, sommairement saisie en son mécanisme, à peine définie, l'habitude, telle que nos schémas nous la livrent, n'est guère pensable. Et le problème philosophique qu'elle soulève demeure entier.

Que nous la considérions dans la pénombre de la « vie végétale » ou dans les plus déliées régions de la pensée, l'habitude s'offre à nous comme un surprenant mélange d'articulations qui se frayent un chemin et de torpeur qui retombe sur elle-même. Le Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος d'Aristote, qui sert d'épigraphe au livre de Ravaisson, l'anime comme un ton fondamental. « ... Cet état de *nature*, où l'habitude réduit la pensée, comme elle y ramène la volonté et le mouvement, c'est la condition et la source première de toute pensée distincte, comme c'est celle de toute volonté expresse et de tout mouvement déterminé[1]. » Tel est le paradoxe de l'habitude. A celui qui l'examinerait du dehors, l'habitude apparaîtrait comme un mécanisme qui se fige ou, au mieux, comme une technique qui se cherche. Mais elle est une sorte de microcosme. « Seconde nature[1], « nature naturée », « œuvre et révélation successive de la nature naturante[2] ». Pour le psychologue

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 45, et *infra*, p. 58-59.
2. *Id.*, éd. citée, p. 32, et *infra*, p. 40-41.

Digitized by Google

qui la sent en soi et la discerne en autrui, elle est en effet une énigme comparable à celle que pose la nature. Elle se déroule en moi et devant moi comme une chose, mais ce qui la fait être la dépasse. « L'Habitude est..., pour ainsi dire, la *différentielle* infinitésimale, ou, encore, la *fluxion* dynamique de la Volonté à la Nature. La nature est la *limite* du mouvement de décroissance de l'habitude. Par conséquent, l'habitude peut être considérée comme une méthode, comme la seule méthode réelle, par une *suite convergente* infinie, pour l'approximation du rapport, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la Nature et de la Volonté.

En descendant par degrés des plus claires régions de la conscience, l'habitude en porte avec elle la lumière dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature[1]. »

Regarder l'habitude qui s'abaisse du plan de la Liberté et de la Volonté jusqu'au monde de la régularité et de l'uniformité, mais qui fait pénétrer ainsi quelque chose de cette Liberté dans ce Destin, ou contempler la « suite des êtres » en ses formes de plus en plus complexes c'est, pour un Ravaisson, une recherche métaphysique du même type, mais selon deux directions différentes. Le même mouvement que l'existence décrit du plus humble au plus subtil des êtres, l'habitude le décrit à son tour, mais elle ne monte pas du Destin à la Nature et à la Liberté. Elle descend au contraire de

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 32, et *infra*, p. 40. Cf. éd. citée, p. 40, et *infra*, p. 51.

Digitized by Google

la Liberté et de la Nature jusqu'au Destin qu'elle régénère et pénètre.

Les définitions initiales ont ici la beauté et la netteté d'un portique. On y voit l'habitude posée d'abord comme une « manière d'être générale et permanente », posée ensuite comme la conséquence d'un changement, puis — et c'est ce qui constitue le thème de Ravaisson — comme la disposition prise à l'égard du changement qui lui a donné naissance, enfin comme une disposition à l'égard d'un changement possible[1]. Mais le changement à son tour, s'il s'effectue en un tout homogène, là où « il y a de l'être», mais là où « il n'y a pas un être », n'est pas lié à l'habitude[2]. L'habitude ne peut commencer que là où commencent l'organisation et la vie.

Plus profondément, l'habitude est en relation définie avec le temps. « Le corps existe sans rien devenir : il est en quelque sorte hors du temps. La vie végétale veut un certain temps qu'elle remplit de sa continuité. La vie animale n'est plus continue; toutes ses fonctions ont des alternatives de repos et de mouvement ; toutes sont intermittentes, au moins dans la succession de la veille et du sommeil... L'existence inorganique n'a donc aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie continue. La vie animale, une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret[3]. » Regarder les êtres selon la loi de l'habitude, c'est donc

1. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 3, et *infra*, p. 1 et 2.
2. *Id.*, éd. citée, p. 7, et *infra*, p. 6.
3. *Id.*, éd. citée, p. 11, et *infra*, p. 11-12.

Digitized by Google

y chercher une croissante imprégnation de Temps. Nous n'y parvenons pas par le travail de l'entendement. Celui-ci est aimanté vers la représentation de la quantité [1]. Mais par un retour de moi sur moi, à la fois dans le temps et hors du temps [2].

René Berthelot discerne dans les vues de Ravaisson sur le temps et sur l'entendement certaines analogies avec la pensée bergsonienne [3]. Et, en effet, ici et là, normale adaptation de notre entendement à la quantité, et à la dispersion des corps dans l'espace, découverte de la vie interne du monde à mesure que nous nous enfonçons dans la conscience. Plus encore peut-être trouverait-on chez Ravaisson et chez Bergson je ne sais quelle parenté dans le don de s'insinuer au cœur des vivants et des êtres. A certaines heures, lorsque notre vie se recueille et s'anime en quelque paisible campagne, nous devinons en nous quelque chose d'une telle sympathie. Les bêtes et les arbres nous deviennent fraternels. Nous ne nous sentons plus isolés en notre entendement abstrait. Les gestes des êtres qui se meuvent, les attitudes fixées des êtres immobiles participent à un même mouvement qui devient transparent ou plutôt à je ne sais combien de mouvements divers qui s'ordonnent. Ravaisson, toute sa vie, a médité la grâce des formes, cette grâce qui, selon la remarque d'Henri Bergson [4], était, pour lui, même chose, qu'il

1. *De l'Habitude*, p. 16, et *infra*, p. 19.
2. *Id.*, p. 17, et *infra*, p. 20.
3. René Berthelot, *op. cit.*, p. 88-89.
4. « Les deux sens du mot *grâce* n'en faisaient qu'un pour M. Ravaisson. » (Bergson, *op. cit.*, p. 698.)

Digitized by Google

s'agit de l'Amour qui se donne ou de la ligne flexible qui révèle ce que Léonard appelait la « manière de serpenter de chaque chose », ces mouvements onduleux que Ravaisson poursuivait de son regard attentif[1]. « Apprendre le dessin », écrit-il dans une page inédite, « est apprendre à saisir le chant que font les formes. Car la voix, le chant sont encore le plus expressif de tout ce que contient le monde. Donc apprendre avant tout la musique pour devenir sensible à ce que disent les choses[2]. » « Les formes », dit-il encore, « sont faites pour les mouvements ; le mouvement est la fin et la raison des formes.... Il y a plus : si l'on peut considérer les formes, ainsi qu'on le fait souvent en géométrie, comme des vestiges durables des mouvements, et pour ainsi dire comme des mouvements immobilisés, on peut dire pareillement, ce semble, que la beauté est comme de la grâce devenue, de mobile, fixe ; remarque qui, pour le dire en passant, peut servir à entendre cette pensée de Leibniz, profonde autant qu'étrange, que le corps est un esprit momentané[3]. » Écoutons ce fragment inédit : « Les corps, métamorphoses, crises. Un vivant, suite de modes ou modulations, et chaque espèce est un thème différent de modulations analogues ; d'où symphonie universelle, successive et simultanée, pour se résoudre dans le ton principal[4]. » Le corps serait

1. Cf. Ravaisson, *Testament philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901.
2. Inédit, *Dessin*, *Musique*.
3. Ravaisson, article *Dessin* ap. *Dictionnaire de Pédagogie*, 1re partie, t. I, Paris, 1882, p. 680.
4. Inédit, *Philosophie*.

Digitized by Google

ainsi grâce qui s'arrête, mouvement qui se fixe, abandon qui se définit et se circonscrit. N'est-ce pas ce que Ravaisson a voulu saisir dans l'habitude : la descente d'une grâce supérieure dans la pénombre du corps ? Et l'un des bienfaits de son livre est de nous faire sentir douloureusement le contraste entre ce point de vue métaphysique et notre morne conscience de l'habitude.

Telles pensées de Ravaisson, qui paraîtraient vagues ou flottantes, prennent toute leur force lorsqu'on les ramène à leur centre esthétique. Et l'esthétique à son tour, de par la fondamentale identité des deux sens du mot ΧΑΡΙΣ, s'absorbe dans une doctrine de l'Amour. Quand Ravaisson écrit : « La vraie philosophie approfondira... la nature de l'Amour [1] », il songe à une grâce qui s'abandonne [2], à un infini de générosité, de Liberté et, comme il le dira en commentant le volontarisme cartésien, de volonté. « L'infinité, pour la première fois, devient le caractère de l'âme, davantage encore celui de Dieu ; l'infinité, trouvée dans la parfaite et absolue volonté [3]. »

Dès le temps du livre *De L'Habitude*, mais sous une forme enveloppée, Ravaisson cherchait, à travers le mécanisme apparent, la fluidité véritable. L'Intelligence n'abandonne pas l'habitude, qu'elle oublie pourtant. L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle* [4].

1. Inédit, *Philosophie*.
2. Cf. Inédit, *Beauté, Nécessité* : « La seule chose *nécessaire* absolument est la seule gratuite, et, en ce sens, non nécessaire : la *grâce*. Cela est *unum necessarium*, donc *panis quotidianus*... ».
3. *La philosophie en France au XIX^e siècle*..., p. 7.
4. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 29, et *infra*, p. 37.

Digitized by Google

Sorte de procession de l'idée à travers « la multiplicité indéfinie de l'organisation[1] ». Et notre tâche doit être de retrouver la grâce inspiratrice à travers les plans innombrables où se dissimule l'habitude, de même qu'elle consiste à retrouver la vie profonde à travers les multiples plans de l'existence universelle. « La nature serait ainsi l'histoire de l'âme, histoire continuée, achevée par l'humanité et par son art[2]. »

L'Habitude nous fournit une méthode pour descendre à l'intérieur de nous-mêmes et des êtres. Et ainsi apparaît en pleine lumière l'une des plus hautes vues du livre qu'exprimait, rappelons-nous-le, le symbolisme infinitésimal : « la nature » considérée comme « la *limite* du mouvement de décroissance de l'habitude[3] ». L'habitude est une sorte de nature. Elle n'est pas la nature. Mais elle s'en approche à l'infini[4]. Représentons-nous ces lignes mouvantes qui vont de la volonté à la nature et de la nature à la volonté. « L'histoire de l'Habitude », écrit Ravaisson au terme de son livre, « représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle[5] ». « Notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude », dit Henri Bergson commentant les pages de Ravaisson, « une activité qui a passé,

1. *De l'Habitude*, p. 30, et *infra*, p. 37.
2. *Testament philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901, p. 14.
3. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 32. Cf. *supra*, p. XXII, et *infra*, p. 40.
4. *Id.*, éd. citée, p. 31, et *infra*, p. 40.
5. *Id.*, p. 48, et *infra*, p. 62.

Digitized by Google

par degrés insensibles, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons nous représenter la nature? L'habitude nous donne ainsi la vivante démonstration de cette vérité que le mécanisme ne se suffit pas à lui-même : il ne serait, pour ainsi dire, que le résidu fossilisé d'une activité spirituelle[1]. »

*
* *

Ravaisson a publié son livre *De l'Habitude* en 1838. Il avait alors vingt-cinq ans. Ce livre court et ramassé paraîtra grêle, et peu riche en idées, à ceux qui n'estiment que les résultats aisément communicables et les œuvres que l'analyse peut ramener sans trop de dommages à leurs éléments. Pour le bien lire, il faudrait oublier tout ce qu'il a suscité et retrouver la surprise qui éveilla chez quelques-uns une attitude créatrice. « L'auteur, étranger d'ailleurs à l'école éclectique,

1. Bergson, *op. cit.*, p. 686. Noter, avant ces lignes, un passage qui nous instruit fort sur les affinités de Ravaisson et de Bergson : « La thèse de doctorat que M. Ravaisson soutint vers cette époque (1838) est une première application de la méthode. Elle porte un titre modeste : *De l'Habitude*. Mais c'est toute une philosophie de la nature que l'auteur y expose. Qu'est-ce que la nature? Comment s'en représenter l'intérieur ? Que cache-t-elle sous la succession régulière des causes et des effets ? Cache-t-elle même quelque chose, ou ne se réduirait-elle pas, en somme, à un déploiement tout superficiel de mouvements qui s'engrènent mécaniquement les uns dans les autres ? Conformément à son principe, M. Ravaisson demande la solution de ce problème très général à une intuition très concrète, celle que nous avons de notre propre manière d'être quand nous contractons une habitude.... »

Digitized by Google

d'un *Essai sur la Méthaphysique d'Aristote...* » dit de lui-même Ravaisson dans le célèbre *Rapport* de 1867. Par delà le ton modéré, pas assez courageux dans l'attaque, sachons démêler, dans les pages concernant Victor Cousin, les souffrances que fit éprouver à Ravaisson la domination cousinienne. « Jamais homme ne chercha moins que celui-là à agir sur d'autres hommes », dit très finement Bergson de Ravaisson. « Mais jamais esprit », ajoute-t-il, « ne fut plus naturellement, plus tranquillement, plus invinciblement rebelle à l'autorité d'autrui. Il ne donnait pas prise. Il échappait par son immatérialité. Il était de ceux qui n'offrent même pas assez de résistance pour qu'on puisse se flatter de les voir jamais céder[1]. » Cousin avait démêlé tout de suite le danger de cette force silencieuse, et sans doute n'est-ce pas un hasard si nul enseignement officiel ne s'offrit à Ravaisson[2]. L'influence exercée par le livre *De l'Habitude*, la méthode stricte qui avait préparé l'établissement de l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, l'orientation neuve que Ravaisson sut donner à l'enseignement de la philosophie lorsqu'il fut nommé par Victor Duruy président du Jury de l'Agrégation de Philosophie, rétablie en 1863, n'en furent pas moins des forces riches d'avenir. Il est émouvant de noter, au cours du *Rapport* de 1867, l'allusion à tels jeunes philosophes dont Ravaisson dit avoir discerné le talent naissant, et à cette « époque philosophique » que bien des signes laissent voir « comme peu éloignée » et

1. Bergson, *Notice* citée, p. 689.
2. *Id.*, *ibid.*

Digitized by Google

« dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action[1]. » Nous sommes en 1867. L'admirable *Fondement de l'Induction* s'élabore et paraîtra en 1871 ; *De la Contingence des Lois de la Nature* le suivra de peu, et émergera à son tour en 1874. Boutroux, plus proche de Ravaisson que Lachelier, lui devra partiellement le thème de *La Contingence des Lois de la Nature*. Des phrases telles que celles-ci, au seuil *De l'Habitude*, annoncent le livre de *La Contingence* : « La vie est supérieure à l'existence inorganique ; mais par cela même elle la suppose comme sa condition... La vie n'est donc pas, dans le monde extérieur, un monde isolé et indépendant ; elle y est enchaînée par ses conditions, et assujettie à ses lois générales. Elle subit sans cesse l'influence du dehors : seulement elle la surmonte et elle en triomphe sans cesse. Ainsi elle reçoit le changement par son rapport avec sa forme inférieure d'existence, qui est sa condition, ou sa matière ; elle commence le changement, à ce qu'il semble, par la vertu supérieure qui est sa nature même. La vie implique l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité[2]. » L'accent mis sur les sciences de la vie, dont Bergson dira avec raison à pro-

1. *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 274-275.
2. *De l'Habitude*, éd. citée, p. 8-9, et *infra*, p. 8.

Digitized by Google

pos du *Rapport* que ce fut la divination de Ravaisson[1], s'affirme dès le livre *De l'Habitude*, et la hiérarchie des chapitres de *La Contingence des Lois de la Nature* a ici sa première origine. « Si l'organisation est comme un éveil de la matière, la matière ne peut être qu'un assoupissement de l'esprit », écrit Bergson, encore pénétré de l'enthousiasme qui a fait surgir le livre de Boutroux et, à bien des égards aussi, le livre de Lachelier. « Telle est la doctrine exposée dans la dernière partie du *Rapport* », ajoute-t-il. « L'univers visible nous y est présenté comme l'aspect extérieur d'une réalité qui, vue du dedans et saisie en elle-même, nous apparaîtrait comme un don gratuit, comme un grand acte de libéralité et d'amour. Nulle analyse ne donnera une idée de ces admirables pages. Vingt générations d'élèves les ont sues par cœur[2]. »

Il ne faut pas craindre de trop méditer cette harmonieuse succession de livres : *De l'Habitude* (1838), *Du Fondement de l'Induction* (1871), *De la Contingence des Lois de la Nature* (1874), *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (1889). Tous ont été des thèses de doctorat ès lettres. Fait attachant qu'il importe de ne pas omettre. Ces quatre chefs-d'œuvre d'écriture et de pensée suffiraient à rendre puériles certaines dissociations que propagent également des écrivains ingrats ou des techniciens trop oublieux d'une royale tradition. Livres qui, selon des rythmes différents, essayent de briser ce que Ravaisson appelait

1. Bergson, *Notice* citée, p. 694.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 693-694.

Digitized by Google

« l'Empire du Destin ». Ravaisson est à l'origine de ce puissant mouvement que le terme de « Contingence » peut résumer et qui s'épanouit dans la pensée d'un Bergson. Par Ravaisson la philosophie française a été libérée de ce que l'on pourrait appeler une notion inculte de l'esprit. Et l'éclectisme contribuait certes à l'établir. « C'est la matérialité sous la dépendance de laquelle sont en partie nos sens qui met en nous l'oubli... » Nous entendons encore en nous ces lignes que, pour redire les paroles de Bergson, vingt générations ont sues par cœur. Et quand Bergson termine le troisième chapitre de *Matière et Mémoire* par les propositions célèbres : « Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière, mais nous comprenons bien — selon le mot profond d'un philosophe contemporain — que « la matérialité mette en nous l'oubli », il approfondit une relation entre souvenir pur et esprit, qu'il nourrira de toute une argumentation technique qui manque à Ravaisson ; mais c'est bien Ravaisson qui l'aidera à prendre conscience d'une nouvelle position du problème de l'esprit.

Laissons pourtant les analogies, les influences, les considérations de développement et de filiation. Ravaisson a entrevu, un plus haut génie lui eût été nécessaire pour définir une métaphysique esthétique qui, défiante du général, se fût tendue vers l'analyse de l'individuel. Bergson a profondément noté le rôle qu'a joué à cet égard dans la pensée de Ravaisson la méditation d'Aristote et de Léonard. « Toute la philosophie de M. Ravaisson »,

Digitized by Google

dit-il, « dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste [1]. » Peut-être Ravaisson n'était-il ni assez grand artiste ni assez grand métaphysicien pour donner à ces vues leur plein épanouissement. Les manuscrits témoignent d'une pensée constamment symphonique : « Le rapport du chant et de l'accompagnement, ainsi que le clair-obscur, ou *lux in tenebris*... [2] » Ils développent, de façon ample et harmonieuse, délicatement sensible, un même thème. Thème d'unité profonde, de « compénétration essentielle [3] ». Ravaisson, nature intimement religieuse, discernait, à travers le monde des apparences et des égoïsmes, le monde de la conscience universelle. Il l'a plus contemplé que cherché. Il ne faut pas attendre de Ravaisson le don de tout détruire, de tout briser, pour reconstruire peut-être ensuite un univers nouveau, don que possèdent les très grands philosophes. Ami de l'eurythmie et de l'intériorité, regardant le monde comme un poème obscur qu'il faut savoir déchiffrer, il aspirait à entendre un chant, à démêler la liberté sous le mécanisme, l'âme et la vie sous la corporéité et la mort apparentes. L'habitude est bien le fait ténu et exquis qui lui était comme un symbole. Nature qui s'ajoute à la nature et qui la modifie [4],

1. Bergson, *Notice* citée, p. 685.
2. Inédit, *Dessin, Musique*.
3. Inédit, *Esthétique, Mystère, Draperie*.
4. *De l'Habitude*, p. 8, et *infra*, p. 8 : « Or, dès le premier degré de la vie, il semble que la continuité ou la répétition d'un

Digitized by Google

tige qui s'accroît de ses propres conquêtes, l'habitude apparaît comme la spontanéité qu'il nous appartient de rendre incommensurable avec son humble point de départ. Les choses qui nous sont étrangères nous effleurent, si nous le voulons, de moins en moins ; bientôt, elles seront comme si elles n'étaient pas. Réceptivité qui s'annule, spontanéité qui s'agrandit au contraire et s'exalte. « Tout être tend à se dédoubler comme pour mieux se connaître et se saisir de soi », écrit Ravaisson dans son *Testament philosophique*. « Il crée ainsi une image de lui-même en laquelle il se répète et se mire. » De même encore, dans la musique, « l'imitation où se répète le motif toujours le même et toujours différent[1] ». La pensée constante de Ravaisson n'est-elle pas d'interroger une Habitude ou une Nature qui, à mesure qu'elle se règle et s'ordonne, imite, à travers des gestes d'une beauté en apparence impassible et qui s'ignore elle-même, une invention jaillissante qui saurait créer chacune de nos minutes ?

JEAN BARUZI.

L'édition princeps du livre *De l'Habitude* (1838), la réimpression qui en fut publiée dans le numéro de janvier 1894 de la *Revue de Métaphysique et de Morale* sont, depuis longtemps, épuisées. Les admirateurs de Ravaisson, en France et hors de France, étaient donc réduits à étudier dans les bibliothèques un livre qui ne peut être pleinement compris

changement modifie, à l'égard de ce changement même, la disposition de l'être, et que, par cet endroit, elle modifie la nature ».

1. *Revue de Métaphysique, op. cit.*, p. 13, note 3.

Digitized by Google

que s'il est médité au cours de lectures lentes et intimes. Une nouvelle édition s'imposait. Et ce que M. Xavier Léon écrivait en 1894 en annonçant la réimpression des pages de Ravaisson peut être redit : le livre garde, après un siècle ou presque, toute sa fraîcheur et toute sa nouveauté. Son importance historique s'ajoute à sa beauté permanente. Les philosophes et les artistes remercieront les descendants et héritiers de Félix Ravaisson-Mollien d'avoir autorisé la Librairie Félix Alcan à donner une nouvelle édition du livre *De l'Habitude*. Cette nouvelle édition reproduit fidèlement le texte de Ravaisson. Les sources qui ont servi à l'établissement de l'Introduction qui précède ne sont pas toutes éditées. De nombreux manuscrits de Ravaisson m'ont été très aimablement communiqués par M. l'Abbé Bottinelli, à qui je suis heureux d'exprimer ma très profonde gratitude.

J. B.

Digitized by Google

Digitized by Google

DE L'HABITUDE

I

L'habitude, dans le sens le plus étendu, est la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques.

L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement.

Mais ce qu'on entend spécialement par l'*habitude*, et ce qui fait le sujet de ce travail, ce n'est pas seulement l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance.

Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement

Digitized by Google

qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement possible; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu.

Enfin, à l'exception du changement qui fait passer l'être du néant à l'existence, ou de l'existence au néant, tout changement s'accomplit dans un temps; or, ce qui engendre dans l'être une habitude, ce n'est pas le changement, en tant qu'il modifie l'être seulement, mais en tant qu'il s'accomplit dans le temps. L'habitude a d'autant plus de force, que la modification qui l'a produite se prolonge ou se répète davantage. L'habitude est donc une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la continuité ou la répétition de ce même changement.

Rien n'est donc susceptible d'habitude que ce qui est susceptible de changement; mais tout ce qui est susceptible de changement n'est pas par cela seul susceptible d'habitude. Le corps change de lieu; mais on a beau lancer un corps cent fois de suite dans la même direction, avec la même vitesse, il n'en contracte pas pour cela une habitude : il reste toujours le même qu'il était à l'égard de ce mouvement, après qu'on le lui a imprimé cent fois[1]. L'habitude n'implique pas seulement la

1. Aristote, *Eth., Eud.*, II, 2 : Ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ

Digitized by Google

mutabilité; elle n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure sans changer; elle suppose un changement dans la disposition, dans la puissance, dans la vertu intérieure de ce en quoi le changement se passe, et qui ne change point.

I. La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être.

Les conditions sous lesquelles l'être nous apparaît sur la scène du monde sont l'Espace et le Temps.

L'espace est la condition et la forme la plus apparente et la plus élémentaire de la stabilité, ou de la permanence; le temps, la condition universelle du changement. Le changement le plus simple, comme le plus général, est aussi celui qui est relatif à l'espace même, ou le mouvement.

La forme la plus élémentaire de l'existence est donc *l'étendue mobile*; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*.

Si tout être tend à persister dans son être, toute étendue mobile, tout mobile (car il n'y a de mobile que ce qui est étendu) persiste dans son mouvement; il y persiste avec une énergie précisément égale à

ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαί πως, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικὸν, ὃ ἐν τοῖς ἀψυχοῖς οὐχ ὁρῶμεν. Οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ.

Digitized by Google

la quantité de ce mouvement même; cette tendance à persévérer dans le mouvement est l'inertie[1].

Dès le premier degré de l'existence se trouvent donc réunis : la permanence, le changement; et, dans le changement même, la tendance à la permanence.

Mais l'inertie n'est pas une puissance déterminée, susceptible d'être convertie en une disposition constante. C'est une puissance indéfiniment variable comme le mouvement même, et indéfiniment répandue dans l'infinité de la matière. Pour constituer une existence réelle, où l'habitude puisse prendre racine, il faut une unité réelle; il faut donc quelque chose qui, dans cette infinité de la matière, constitue, sous une forme ou sous une autre, l'unité, l'identité. Tels sont les principes qui déterminent, sous des formes de plus en plus compliquées et de plus en plus particulières, la synthèse des éléments, depuis l'union extérieure dans l'espace jusqu'aux combinaisons les plus intimes, depuis la synthèse mécanique de la pesanteur et de l'attraction moléculaire jusqu'à la synthèse la plus profonde des affinités chimiques.

Mais, dans toute l'étendue de ce premier règne de la nature : ou les éléments qui s'unissent ne changent, en s'unissant, que de rapports entre eux; ou ils s'annulent réciproquement, en se faisant équilibre; ou ils se transforment en une résultante

1. Voir Leibnitz, *passim*, et surtout *Théodicée*.

Digitized by Google

commune, différente des éléments. Le premier de ces trois degrés est l'union mécanique, le second, l'union physique (par exemple des deux électricités), le troisième, l'union, la combinaison chimique.

Dans les trois cas, nous ne voyons pas de changement qui s'accomplisse dans un temps mesurable. Entre ce qui pouvait être et ce qui est, nous ne voyons pas de milieu, aucun intervalle; c'est un passage immédiat de la puissance à l'acte; et, hors de l'acte, il ne demeure pas de puissance qui en soit distinguée et qui y survive. Il n'y a donc point là de changement durable qui puisse donner naissance à l'habitude, et de puissance permanente où elle trouve à s'établir.

En outre, le résultat et le signe de la réalisation immédiate de leurs puissances en un acte commun, c'est que toutes les différences des parties constituantes disparaissent dans l'uniformité du tout; mécanique, physique ou chimique, la synthèse est parfaitement homogène.

Or, quelle qu'ait été la diversité originelle de ses éléments constitutifs, un tout homogène est toujours indéfiniment divisible en parties intégrantes semblables entre elles et semblables au tout. Si loin que pénètre la division, elle ne trouve pas l'indivisible. La chimie cherche vainement l'atome, qui recule à l'infini. L'homogénéité exclut donc l'individualité; elle exclut l'unité véritable, et par

Digitized by Google

conséquent le véritable être. Dans un tout homogène il y a de l'être, sans doute, mais il n'y a pas un être.

En toute synthèse homogène, il n'y a qu'une existence indéfiniment divisible et multiple, sous l'empire de forces diffuses, où le fait semble se confondre avec la loi, et la loi avec la cause dans l'uniformité d'une nécessité générale. Il n'y a point là de substance déterminée et d'énergie individuelle où la puissance réside, et où puisse s'établir et se conserver une habitude.

L'habitude n'est donc pas possible dans cet empire de l'immédiation et de l'homogénéité qui forme le règne Inorganique.

II. Dès que le changement qui opère la synthèse dans la nature n'est plus une réunion ou une combinaison immédiate, dès qu'il y a un temps mesurable entre la fin et le principe, la synthèse n'est plus homogène. Comme il faut, pour y arriver, une suite d'intermédiaires dans le temps, de même il faut dans l'espace un ensemble de moyens, il faut des instruments, des organes. Cette unité hétérogène dans l'espace, c'est l'Organisation. Cette unité successive dans le temps, c'est la Vie; or, avec la succession et l'hétérogénéité, l'individualité commence. Un tout hétérogène ne se divise plus en parties semblables entre elles et semblables au tout. Ce n'est plus seulement de l'être, c'est un être.

Digitized by Google

C'est donc, à ce qu'il semble, un seul et même sujet, une substance déterminée qui développe, sous des formes et à des époques diverses, sa puissance intérieure. Ici paraissent réunies à la fois, du même coup, toutes les conditions de l'habitude.

Avec la vie commence l'individualité. Le caractère général de la vie, c'est donc qu'au milieu du monde elle forme un monde à part, un et indivisible. Les choses inorganisées, les corps, sont livrés sans réserve et immédiatement soumis aux influences du dehors, qui font leur existence même. Ce sont des existences tout extérieures, assujetties aux lois générales d'une nécessité commune. Au contraire, tout être vivant a sa destinée propre, son essence particulière, sa nature constante au milieu du changement. Sans doute, tout ce qui change est dans la nature, comme tout ce qui est est dans l'être [1]. Mais seul, l'être vivant est une nature distincte, comme seul il est un être. C'est donc dans le principe de la vie que consiste proprement la nature comme l'être.

Le règne inorganique peut donc être considéré, en ce sens, comme l'empire du Destin, le règne organique, comme l'empire de la Nature.

1. [*Éd. princeps*, p. 8 : « ... Comme tout ce qui est est dans l'être ». Réimpression de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 5 : « ... comme tout ce qui est dans l'être ». Le texte authentique est évidemment ici le texte de l'*Éd. princeps*.]

Digitized by Google

Ainsi l'habitude ne peut commencer que là où commence la nature elle-même.

Or, dès le premier degré de la vie, il semble que la continuité ou la répétition d'un changement modifie, à l'égard de ce changement même, la disposition de l'être, et que, par cet endroit, elle modifie la nature.

La vie est supérieure à l'existence inorganique ; mais par cela même elle la suppose comme sa condition. La forme la plus simple de l'être en est nécessairement aussi la plus générale ; elle est par conséquent la condition de toute autre forme. L'organisation a donc dans le monde inorganique la matière à laquelle elle donne la forme. La synthèse hétérogène de l'organisme se résout, en dernière analyse, en des principes homogènes et, par conséquent, inorganiques. La vie n'est donc pas, dans le monde extérieur, un monde isolé et indépendant ; elle y est enchaînée par ses conditions, et assujettie à ses lois générales. Elle subit sans cesse l'influence du dehors : seulement, elle la surmonte et elle en triomphe sans cesse. Ainsi elle reçoit le changement par son rapport avec sa forme inférieure d'existence, qui est sa condition, ou sa matière ; elle commence le changement, à ce qu'il semble, par la vertu supérieure qui est sa nature même. La vie implique l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité.

Digitized by Google

Or, l'effet général de la continuité et de la répétition du changement que l'être vivant reçoit d'ailleurs que de lui-même, c'est que, si ce changement ne va pas jusqu'à le détruire, il en est toujours de moins en moins altéré. Au contraire, plus l'être vivant a répété ou prolongé un changement qui a son origine en lui, plus encore il le produit et semble tendre à le reproduire. Le changement qui lui est venu du dehors lui devient donc de plus en plus étranger; le changement qui lui est venu de lui-même lui devient de plus en plus propre. La réceptivité diminue, la spontanéité augmente. Telle est la loi générale de la disposition, de l'habitude que la continuité ou la répétition du changement semble engendrer dans tout être vivant. Si donc le caractère de la nature, qui fait la vie, est la prédominance de la spontanéité sur la réceptivité, l'habitude ne suppose pas seulement la nature ; elle se développe dans la direction même de la nature ; elle abonde dans le même sens.

Tant que l'organisation s'éloigne peu de l'homogénéité inorganique, tant que la cause de la vie est, sinon multiple et diffuse, du moins encore près de l'être, tant que les transformations en sont peu nombreuses, en un mot, tant que la puissance dont la vie est la manifestation n'a qu'un petit nombre de degrés à parcourir pour atteindre sa fin, l'existence est à peine affranchie de la nécessité, et

Digitized by Google

l'habitude y pénètre difficilement. L'habitude n'a que peu d'accès dans la vie végétale. Cependant la durée du changement laisse déjà des traces durables, non seulement dans la constitution matérielle de la plante, mais dans la forme supérieure de sa vie. Les plantes les plus sauvages cèdent à la culture :

> ..... *Hæc quoque si quis*
> *Inserat, aut scrobibus mandet mutata subactis,*
> *Exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti,*
> *In quascumque voces artes haud tarda sequentur*[1].

III. Mais la végétation n'est pas la forme la plus élevée de la vie. Au-dessus de la vie végétale[2], il y a la vie animale. Or, un degré de vie supérieur implique une plus grande variété de métamorphoses, une organisation plus compliquée, une hétérogénéité supérieure. Dès lors, il y faut des éléments plus divers; pour que l'être les absorbe en sa propre substance, il faut qu'il les prépare et les transforme[3]. Pour cela il faut qu'il les approche de quelque organe qui y soit propre. Il faut donc qu'il se meuve, au moins par parties, dans l'espace extérieur. Il faut enfin qu'il y ait quelque chose en

1. Virgile, *Georg.*, II, 49.

2. *La vie organique* de Bichat, qui ne la considère que dans l'animal.

3. Sur le caractère et le rang physiologique de ces fonctions (digestives, respiratrices, excrétives), voir Buisson, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques*. Je les considère ici, avec cet auteur, comme formant l'intermédiaire et la transition entre les *deux vies* de Bichat.

Digitized by Google

lui sur quoi les objets extérieurs fassent quelque impression, de quelque nature qu'elle soit, mais qui détermine les mouvements convenables. Telles sont les conditions les plus générales de la vie animale.

Or, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, on voit se multiplier et se définir les rapports de l'existence avec les deux conditions de la permanence et du changement dans la nature, l'espace et le temps; et la permanence et le changement sont les conditions premières de l'habitude.

La loi élémentaire de l'existence est l'étendue, sans forme ni grandeur définies, avec la mobilité indéfinie; c'est le caractère général du corps. La première forme qui le détermine est la figure définie dans sa forme, et la mobilité définie dans sa direction; c'est le caractère général du minéral (solide). La première forme de la vie est le développement, l'accroissement dans l'espace, défini en direction et en grandeur, sous la figure définie dans sa grandeur comme dans sa forme : c'est la vie végétale. Enfin, le caractère général et le signe le plus apparent de la vie animale est le mouvement dans l'espace. A cette suite de rapports avec l'espace et le mouvement se lie une suite de rapports analogues avec le temps. Le corps existe sans rien devenir : il est en quelque sorte hors du temps. La vie végétale veut un certain temps qu'elle remplit

Digitized by Google

de sa continuité. La vie animale n'est plus continue ; toutes ses fonctions ont des alternatives de repos et de mouvement ; toutes sont intermittentes[1], au moins dans la succession de la veille et du sommeil ; les fonctions intermédiaires qui ont pour fin immédiate la préparation à la vie végétale sont assujetties à des périodes plus courtes et plus régulières.

L'existence inorganique n'a donc aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie continue. La vie animale une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret.

Or, c'est dans l'intermittence des fonctions que semble se manifester le plus clairement la spontanéité. Le caractère de la spontanéité est l'initiative du mouvement. L'initiative paraît évidente quand le mouvement recommence après avoir cessé, et en l'absence de toute cause externe. Il y faut, ce semble, plus de force aussi et plus d'effort pour soulever la matière affaissée et retombée sur elle-même.

Dès le premier degré de la vie animale commence en effet à se manifester hautement la double influence de la seule durée du changement. Les éléments qui excitaient d'abord dans les organes

1. Bichat, *Rech. sur la Vie*, art. IV. Cf. Aristote, *De somno et vigil.*

Digitized by Google

une irritation extraordinaire cessent à la longue de l'exciter, sans que rien semble changé dans la constitution même de l'organe. C'est un abaissement graduel de la réceptivité. D'un autre côté, les fluides vitaux soumis dans leur cours aux intermittences caractéristiques de la vie animale affluent de plus en plus, sans cause extérieure subsistante, au moins en apparence, dans les parties où ils ont été appelés. Ils y affluent aux mêmes époques. L'habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes. Si la veine a été ouverte plus d'une fois à des intervalles de temps réguliers, après les mêmes intervalles le sang s'y porte et s'y accumule de lui-même[1]. L'inflammation, le spasme, la convulsion ont leurs retours réglés, sans aucune apparence de cause déterminante dans le matériel de l'organisme[2]. Toute fièvre dont le hasard a ramené les accès à des intervalles égaux tend à se convertir en une affection périodique ; la périodicité devient de son essence. Tout cela, c'est une exaltation graduelle de la spontanéité.

1. Stahl, *Physiolog.*, p. 298, in *Theoria medica vera. — De motu tonico, et inde pendente motu sanguinis particulari, quo demonstratur, stante circulatione, sanguinem et cum eo commeantes humores ad quamlibet corporis partem, præ aliis, copiosius dirigi et propelli posse*, etc. (Jenæ, 1692, in-4°).

2. Richter, *De affectibus periodicis* (1702, in-4°). — Rhetius, *De morbis habitualibus* (Halæ, 1698, in-4°). — Jung, *De Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus* (Halæ, 1705, in-4°). — Ce sont des thèses soutenues sous la présidence de Stahl. — Cf. Barthez, *Nouv. Élém. de la Science de l'Homme*, XIII, 1.

Digitized by Google

IV. Si l'on s'élève d'un degré de plus dans la vie, l'être ne se meut plus seulement par parties, il se meut tout entier dans l'espace ; il change de lieu. En même temps s'ajoutent à ses organes des organes nouveaux qui reçoivent à des distances de plus en plus grandes l'impression des objets extérieurs. Dans ce nouveau période, se prononce avec une force nouvelle le contraste de la réceptivité et de la spontanéité.

En effet, dans le monde inorganique, la réaction est exactement égale à l'action, ou plutôt, dans cette existence tout extérieure et superficielle, l'action et la réaction se confondent : c'est un seul et même acte, à deux points de vue différents. Dans la vie, l'action du monde extérieur et la réaction de la vie elle-même deviennent de plus en plus différentes, et paraissent de plus en plus indépendantes l'une de l'autre. Dans la vie végétale, elles se ressemblent encore et s'enchaînent de près. Dès le premier degré de la vie animale, elles s'écartent et se différencient, et à des affections imperceptibles de la réceptivité répondent des agitations plus ou moins considérables dans l'espace. Mais aussitôt que l'animal se meut et se transporte tout entier, l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité prend un caractère tout nouveau. Les objets extérieurs font impression sur les organes propres de cette réceptivité supérieure, par l'inter-

Digitized by Google

médiaire de fluides de plus en plus rares et subtils, l'air et l'éther, tandis que les mouvements qui semblent répondre à ces impressions sont de plus en plus amples, et de plus en plus compliqués.

La double loi de l'influence contraire de la durée du changement sur l'être, selon qu'il le subit seulement ou qu'il le commence, la double loi de l'habitude doit donc aussi se manifester ici par des traits plus sensibles et plus incontestables. Les impressions perdent leur force à mesure qu'elles se reproduisent davantage. Or, les impressions sont ici de plus en plus légères, et intéressent de moins en moins la constitution physique des organes. L'affaiblissement graduel de la réceptivité semble donc de plus en plus l'effet d'une cause hyperorganique. D'un autre côté, les mouvements sont de plus en plus disproportionnés aux impressions de la réceptivité. Le progrès du mouvement semble donc aussi de plus en plus indépendant dans son principe de l'altération matérielle de l'organisme[1].

Mais si la réaction est de plus en plus éloignée et indépendante de l'action à laquelle elle répond,

1. Stahl, *Physiolog.*, p. 214 : « Adeo quidem ut in hoc maxime negocio impingat recentiorum inanis speculatio, dum paribus eventibus causas *materialiter* pares assignat, etc. ». — Dans la doctrine contraire du mécanisme cartésien, voir spécialement, sur l'égalité de l'action et de la réaction, Buffon, *De la Nature des Animaux.*

Digitized by Google

il semble que de plus en plus il faut un centre qui leur serve de commune limite, où l'une arrive et d'où l'autre parte ; un centre réglant de plus en plus par lui-même, à sa manière, en son temps, le rapport de moins en moins immédiat et nécessaire de la réaction qu'il produit avec l'action qu'il a subie. Ce n'est pas assez d'un moyen terme indifférent comme le centre des forces opposées du levier ; de plus en plus, il faut un centre qui, par sa propre vertu, mesure et dispense la force[1].

Que serait-ce donc qu'une semblable mesure, sinon un juge qui connaît, qui estime, qui prévoit et qui décide ? Qu'est-ce que ce juge, sinon ce principe qu'on appelle l'âme ?

Ainsi semble apparaître dans l'empire de la Nature le règne de la connaissance, de la prévoyance, et poindre la première lueur de la Liberté.

Cependant, ce sont des indices obscurs encore, incertains et constestés ; mais la vie fait un dernier pas. La puissance motrice arrive, avec les organes du mouvement, au dernier degré de perfection. L'être, sorti, à l'origine, de la fatalité du monde mécanique, se manifeste, dans le monde mécanique, sous la forme accomplie de la plus libre activité. Or, cet être, c'est nous-même[2]. Ici com-

1. Cf. Aristote, *De An.*, III, 6.
2. Aristote, *De Part. Anim.*, IV, 10. — Maine de Biran, *passim*.

Digitized by Google

mence la conscience, et dans la conscience éclatent l'intelligence et la volonté.

Jusque-là, la nature est pour nous un spectacle que nous ne voyons que du dehors. Nous ne voyons des choses que l'extériorité de l'acte ; nous ne voyons pas la disposition, non plus que la puissance. Dans la conscience, au contraire, c'est le même être qui agit et qui voit l'acte, ou plutôt l'acte et la vue de l'acte se confondent. L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur, ne font qu'un. C'est donc ici seulement qu'on peut espérer de surprendre le principe de l'acte.

C'est donc dans la conscience seule que nous pouvons trouver le type de l'habitude ; c'est dans la conscience seule que nous pouvons espérer non plus seulement d'en constater la loi apparente, mais d'en apprendre le *comment* et le *pourquoi*, d'en pénétrer la génération, et d'en comprendre la cause.

Digitized by Google

II

I. La conscience implique la science, et la science l'intelligence. La condition générale de l'intelligence, comme de l'existence, est l'unité. Mais dans l'unité absolument indivisible de la simple intuition d'un objet simple, la science s'évanouit, et par conséquent la conscience. L'idée, objet de la science, est l'unité intelligible d'une diversité quelconque. La synthèse de la diversité dans l'unité de l'idée est le jugement. La faculté de juger est l'entendement.

La science est donc dans l'entendement ; or, l'entendement a ses conditions auxquelles il assujettit la science.

La diversité est la matière et l'unité la forme de la quantité. Or, l'entendement ne saisit la quantité que sous la condition particulière et déterminante de la distinction des parties, c'est-à-dire sous la forme de l'unité de la pluralité, de la quantité discrète, du nombre. L'idée de la distinction des

Digitized by Google

parties ne se détermine, à son tour, dans l'entendement, que sous la condition plus particulière encore de la distinction d'intervalles qui les séparent ; en d'autres termes, l'entendement ne se représente le nombre que dans la pluralité des limites d'une quantité continue. Enfin, la continuité ne se laisse saisir par l'entendement que sous la condition de la coexistence. La quantité continue coexistante est l'étendue. Ainsi la quantité est la forme logique, scientifique de l'étendue ; et l'entendement ne se représente la quantité que sous la forme sensible de l'étendue, dans l'intuition de l'espace[1].

Mais il n'y a rien, dans l'indéfini de l'espace, de défini, ni d'un. Ce n'est pas dans cette diffusion sans forme et sans bornes que je trouve l'unité. C'est

1. Aristote, *De Mem.*, I : Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος. Καὶ ὁ νοῶν...., κἂν μὴ ποσὸν νοῇ τὶθεται πρὸ ὀμμάτων ποσὸν, νοεῖ δ'οὐχ ᾗ ποσόν. — *De An.*, III, 7, 8. — Kant, *Crit. de la Raison pure* : *Du schématisme des concepts intellectuels purs*. — Stahl, *Negotium otiosum, seu* σκιαμαχία (Halæ, 1720, in-4°; c'est une apologie de ses doctrines en réponse à Leibnitz). — P. 169 : « Nihil quicquam, non solum physici, sed nequidem ullo sensu moralis mente concipi seu *definite* comprehendi posse agnosco, nisi sub *exemplo figurabili*... seu imaginativa repræsentatione ». — P. 39 : Anima, quicquid contemplatur, cogitat, reminiscitur, non sub alio concipiendi modo assequitur, quam sub *figurabili*, corporalibus *finibus* seu terminis circumscripto ». — P. 17 : « Omnibus autem hisce considerationibus fundamentum substernit *differentia* λόγου et λογισμοῦ : *rationis* absque *phantasia* (cujus exemplum sunt omnes sensus, in objectis suis simplicioribus), et *ratiocinationis*, seu *cogitationis* cum *phantasia* ; cui nihil subjacet, nisi quod figurabile est ». — *Physiolog.*, p. 297. — Destutt de Tracy, *Élem. d'Idéolog.*, I, 173. Cf. Maine de Biran, *Influence de l'Habitude sur la Faculté de penser* (1802, in-8°), p. 299.

Digitized by Google

donc en moi que je la puise pour la transporter hors de moi, et pour me l'opposer.

En outre, si je ne me représente la diversité que dans la pluralité des divisions que j'établis dans l'étendue, et où je réfléchis ma propre unité, il faut, pour m'en représenter la totalité, l'unité d'ensemble, que j'ajoute les unes aux autres les parties et que je les rassemble ; l'addition est successive ; elle implique le temps.

Mais dans le temps tout passe, rien ne demeure. Comment mesurer ce flux non interrompu et cette diffusion sans bornes aussi de la succession, sinon par quelque chose qui ne passe pas, mais qui subsiste et dure ? Et qu'est-ce encore si ce n'est moi ? Car tout ce qui est de l'espace est hors du temps. En moi se trouve la substance, dans le temps à la fois et hors du temps, mesure du changement comme de la permanence, type de l'identité[1].

Maintenant si, pour la synthèse de la diversité dans l'étendue, il faut l'addition, et si l'addition n'est possible que dans le temps, pour réaliser l'addition elle-même à travers la continuité de l'étendue, ne faut-il pas le passage continu d'une extrémité à l'autre par toutes les divisions intermédiaires ? Ce passage est le mouvement, le mouvement que j'accomplis immobile, du sein de mon identité[2].

1. Cf. Kant, *loc. cit.*
2. Aristote, *loc. cit.* — Kant, *loc. cit.*

Digitized by Google

De plus, les parties de l'espace ont leur ordre; le mouvement a sa direction, réglée sur l'ordre des parties. Pour me représenter la synthèse de la diversité dans l'espace, non seulement il faut que je sois le sujet substantiel qui accomplisse le mouvement, au moins par l'imagination : il faut encore que j'en conçoive, que j'en marque la fin, et que j'en veuille la direction.

L'étendue est donc pour l'entendement la condition du développement de la quantité, et le mouvement la forme nécessaire de la synthèse de la quantité. Rien ne nous est distinctement intelligible que ce que nous pouvons nous figurer dans le champ de l'imagination; nous ne concevons rien en effet d'une manière distincte que nous ne nous décrivions en effet à nous-même, dans un espace imaginaire[1]. Et dans toute conception distincte est enveloppée par cela même la conscience, plus ou moins obscure, de l'activité volontaire, et de la personnalité.

Mais dans ces termes le mouvement est encore une généralité indéterminée. Tout mouvement réel a sa quantité. Ce n'est pas l'étendue, ni la vitesse toute seule; c'est le degré même de sa réalité, dont la vitesse et l'amplitude ne sont que le résultat et le signe : c'est l'intensité. Or, l'intensité, le degré

1. Kant, *ibid.*

Digitized by Google

de la réalité, n'a sa mesure directe que dans l'énergie de la cause, dans la force. D'un autre côté, si la force est à elle-même sa mesure, elle se mesure aussi, elle mesure du moins et proportionne son énergie actuelle à la résistance qu'elle doit vaincre. Le mouvement est la résultante de l'excès de la puissance sur la résistance. Le rapport et la mesure de la puissance et de la résistance sont dans la conscience de l'*effort*.

Enfin, si le sujet qui s'oppose à l'objectivité de l'étendue ne se connaît que dans l'action par laquelle il imprime le mouvement, et si l'activité motrice a sa mesure dans l'effort, c'est dans la conscience de l'effort que se manifeste nécessairement à elle-même, sous la forme éminente de l'activité volontaire, la personnalité[1].

L'effort enveloppe deux éléments, l'action et la passion. La passion est la manière d'être qui a sa cause immédiate en quelque chose de différent de l'être auquel elle appartient. L'action est la manière d'être dont l'être à qui elle appartient est à soi-même la cause immédiate. La passion et l'action sont donc contraires l'une à l'autre ; et l'assemblage de ces contraires contient toutes les formes

1. M. de Biran, *passim*. Sur l'idée de l'*effort* comme source première de la connaissance, cf. Rey Régis, *Histoire naturelle de l'Ame*.

Digitized by Google

possibles de l'existence. L'effort n'est donc pas seulement la condition première, mais aussi le type complet et l'abrégé de la conscience.

L'action est la condition immédiate de la distinction du sujet et de l'objet de la connaissance; c'est donc la condition de la connaissance distincte. La passion, contraire de l'action, est donc incompatible, par elle-même, avec la connaissance et la conscience distincte. Elle ne peut être que la matière d'une connaissance confuse, à peine distinguée et de l'objet et du sujet de la connaissance même. A l'action est étroitement liée la *perception* claire; la passion n'est dans la conscience que l'obscure *sensation*. Dans toute l'étendue de la conscience, la perception et la sensation sont donc en sens et en raison inverses, comme l'action et la passion qu'elles représentent; c'est une loi nécessaire[1].

L'effort est en quelque sorte le lieu d'équilibre où l'action et la passion, et par conséquent la perception et la sensation, se balancent l'une l'autre. C'est la limite commune de ces contraires, le moyen terme où se touchent ces extrêmes.

L'effort s'accomplit dans le tact. Le tact s'étend de l'extrémité de la passion à celle de l'action. Il en comprend dans son développement tous les

1. M. de Biran, *Infl. de l'Habitude...*, p. 17 *sqq*.

Digitized by Google

degrés intermédiaires; il en vérifie, à tous ces degrés, la loi de réciprocité.

Tant que les organes du tact sont hors de la sphère du mouvement volontaire, la sensation y règne seule. Elle y règne d'abord sous la forme presque exclusive de l'affection, du plaisir ou de la douleur. Le sujet qui l'éprouve s'en distingue à peine. Tout en est concentré en lui-même, et comme dans le fond obscur de son être. Telles sont les affections vagues qui se rapportent aux phénomènes internes de la vie végétale. Telles sont les sensations qui subsistent seules dans les organes mêmes de l'activité volontaire, quand la paralysie y a aboli le mouvement. Telles sont enfin, quoique déjà plus distinctes, les sensations de la chaleur et du froid. Ce sont des passions sur lesquelles l'intelligence n'a aucune prise, qui échappent à la mémoire, et que la volonté ne rappelle point[1].

Au contraire, dès que les organes du tact obéissent sans résistance à la volonté, c'est la perception qui règne seule. La sensation, la passion, a disparu, et dans le champ de l'étendue que parcourt et mesure le mouvement, tout est objet d'intelligence et de science.

Mais, en même temps, et à mesure que la résistance s'évanouit, rien ne réfléchit plus sur

1. M. de Biran, *Infl. de l'Habitude...*, p. 27 *sqq.*

Digitized by Google

lui-même le principe de l'action ; rien ne le rappelle à lui[1]. Sa volonté se perd dans l'excès de sa liberté. Dans la passion pure, le sujet qui l'éprouve est tout en lui, et par cela même ne se distingue pas et ne se connaît pas encore. Dans l'action pure, il est tout hors de lui, et ne se connaît plus. La personnalité périt également et dans la subjectivité et dans l'objectivité extrêmes : ici par l'action, et là par la passion. C'est dans la région moyenne du tact, c'est dans ce moyen terme mystérieux de l'effort que se trouve avec la réflexion la conscience la plus claire et la plus assurée de la personnalité.

Dans les quatre sens qui s'échelonnent entre les limites extrêmes du développement du tact, mêmes rapports, soumis à la même loi[2].

Le tact, dans sa passivité élémentaire, n'implique aucun mouvement. Les sens relatifs aux fonctions qui préparent la vie végétale, le goût et l'odorat, ne supposent aussi que des mouvements préparatoires pour mettre en contact l'objet avec l'organe. L'organe en lui-même est étranger au mouvement. L'*extériorité* n'entre donc pour rien dans les représentations de ces deux sens, ni par conséquent l'*objectivité*, qui suppose l'imagination du mouve-

1. M. de Biran, *Infl de l'Habit.*, p. 27 et suiv.

2. Cf. *eumd.*, *ibid.* On trouve des recherches intéressantes sur la différence de la sensation et de la perception, dans les *Considérations sur la Sensibilité*, de M. Paffe (1832, in-8°).

Digitized by Google

ment et de l'étendue, ni enfin la connaissance distincte et la perception. Le sujet sait à peine si la saveur, si l'odeur est en lui, si c'est lui-même, ou bien si c'est autre que lui. Les philosophes se le demandent encore[1]. Comme la chaleur et le froid, peu s'en faut que ce soient des affections autant que des qualités. La conscience n'y démêle pas des parties, mais seulement des degrés d'intensité; ce sont presque des sensations pures.

Il n'en est pas de même des sens plus relevés de l'ouïe et de la vue. L'ouïe n'est plus, comme le goût et l'odorat, l'instrument simple d'une réceptivité immédiate. Elle implique déjà un mécanisme dans l'organe, un mouvement dans la fonction : dès lors le son n'est plus uniquement une sensation, mais un objet de perception distincte. L'oreille y compte, sans le savoir, des vibrations mesurables, figurables dans l'espace. Surtout, la voix est comme un organe accessoire qui réfléchit l'ouïe, et lui communique son mouvement et son activité[2]. Le mouvement interne de l'organe propre de l'ouïe est moléculaire en quelque sorte, et à peine perceptible : le mouvement plus prononcé de l'organe

1. C'est la question de l'objectivité des *Qualités secondes*.

2. Buffon, *De la Nature des Animaux*. — Maine de Biran (*Infl. de l'Habitude*, p. 41) fait honneur de cette théorie juste et ingénieuse de l'activité de l'ouïe à Bonaterre (*Notice sur le Sauvage de l'Aveyron*), qui n'a fait que copier littéralement Buffon, sans en avertir.

Digitized by Google

vocal achève de changer le son, d'une sensation inexplicable, en un objet distinct d'imagination et de conception, en une idée qui a ses parties, qui peut être décomposée et recomposée, expliquée et enseignée.

Dans le sens de la vue, où le mécanisme est, sinon plus compliqué, du moins plus extérieur et plus apparent, non seulement aux mouvements internes des parties de l'organe s'ajoute encore le mouvement externe de l'ensemble; non seulement la vision distincte exige le concours des mouvements de deux organes distincts dans l'unité du regard, qui développe dans la conscience, avec le mouvement, l'unité du sujet et l'unité de l'objet qu'il s'oppose; mais de plus l'objet propre de la vue, la couleur, ne se manifeste que sous la forme même de l'étendue, et par conséquent dans le mouvement.

Or l'étendue visible est, à un haut degré, un objet de perception claire, de mesure précise, de science exacte; c'est la forme par excellence de l'imagination et la figure, le *schème* ordinaire des idées.

Ainsi d'un bout à l'autre de l'échelle des sens, comme dans le développement du tact, si la sensation, déclinant toujours, ne disparaît pas entièrement, du moins la perception prédomine toujours davantage: la perception, c'est-à-dire le mouvement, l'activité, la liberté, dans le monde de la diversité et de l'opposition. C'est la loi profonde qui

Digitized by Google

se révèle au dehors, dans la série des différents sens, depuis la première jusqu'à la dernière forme du tact, par le progrès de la symétrie et de l'indépendance des organes, de leur séparation dans l'espace, et en même temps de leur harmonie dans le mouvement.

C'est donc le développement en sens inverse de la passion et de l'action qui remplit la sphère de la conscience; la conscience, la science même, est dans l'action et se développe avec elle; mais l'action dans le mouvement, en contraste avec la passion. Au pôle supérieur de l'absolue activité, comme au pôle inférieur de la passivité absolue, la conscience, ou du moins la conscience distincte, n'est plus possible. Toute distinction et toute science s'absorbent dans l'impersonnalité.

II. Puisqu'il n'y a rien dans la conscience distincte que sous la condition générale du mouvement, et que le mouvement est dans le temps, la condition, l'être de la conscience est d'être dans le temps. Le temps est la première loi et la forme nécessaire de la conscience. Tout ce qui est dans la conscience est donc un changement ayant sa durée en un sujet qui dure et ne change point. Quel est donc le résultat, dans la sphère de la conscience, de la durée même du changement?

On a vu que la passion et l'action (l'action dans le mouvement, du moins) sont partout, dans tout

Digitized by Google

l'empire de la conscience, en sens et en raison inverse l'une de l'autre. La continuité ou la répétition de la passion l'affaiblit : la continuité ou la répétition de l'action l'exalte et la fortifie. La sensation prolongée ou répétée diminue par degrés et finit par s'éteindre. Le mouvement prolongé ou répété devient graduellement plus facile, plus rapide et plus assuré. La perception, qui est liée au mouvement, devient également plus claire, plus certaine, plus prompte[1].

Dans la conscience du mouvement même, il y a un élément de sensibilité : l'effort. L'effort diminue par la continuité et la répétition du mouvement.

Réciproquement, dans toute sensation, hormis peut-être dans les affections internes des fonctions vitales, la mobilité et la perception ont quelque part: c'est un élément que la continuité ou la répétition ne détruit pas, mais qu'elle développe au contraire et qu'elle perfectionne. En s'appliquant aux sensations les plus obscures du goût et de l'odorat, l'activité les détache en quelque sorte de leur sujet et les transforme peu à peu en objets de perception distincte ; au sentiment elle ajoute ou

1. Destutt de Tracy, *Élém. d'Idéolog.*, p. 217, 226. — M. de Biran, *Infl. de l'Habitude, passim.* Cf. Dugald Stewart, *Philos. de l'Espr. hum.*, II, 391. — Butler, *Analogie*, etc., p. 122, 149. — Bichat, *Rech. sur la Vie*, art. V. — Schrader, *De Consuetudine* (1829, in-8°), p. 6. — La plupart des auteurs qui ont traité de l'habitude ont aperçu cette loi.

Digitized by Google

elle substitue le jugement. Elle réduit de plus en plus, dans le chaud et le froid, dans l'odeur, la couleur ou le son, l'élément de l'affection et de la sensibilité pure; elle développe l'élément de la connaissance et du jugement. Ainsi, les sensations où l'on ne cherche que le plaisir s'émoussent bientôt. Le goût devient de plus en plus obtus chez celui qui se livre par passion à l'usage fréquent des liqueurs spiritueuses ; chez celui qui cherche la science des saveurs, il devient de plus en plus délicat et subtil.

Avec la sensation s'affaiblissent peu à peu le plaisir ou la peine qui y étaient attachés, et la peine surtout. A l'action est lié le plaisir; la durée ne diminue pas le plaisir de l'action; elle l'augmente [1].

Dans le mouvement même, avec l'effort, disparaît la fatigue et la peine. Et, dans la sensation, sans doute, c'est l'activité encore qui intervient pour en entretenir ou pour en faire revivre les voluptés périssables. C'est elle qui, jusques en des sentiments pénibles, démêle peu à peu des émotions agréables qui s'y mêlaient, et, quand la peine s'efface, retient et développe le plaisir.

Ainsi partout, en toute circonstance, la continuité ou la répétition, la durée, affaiblit la passi-

1. Buisson, *De la Divis. des Phén. physiol.*, p. 71.

Digitized by Google

vité, exalte l'activité. Mais dans cette histoire contraire des deux puissances contraires, il y a un trait commun, et ce trait explique tout le reste.

Toutes les fois que la sensation n'est pas une douleur, à mesure qu'elle se prolonge ou se répète, à mesure, par conséquent, qu'elle s'efface, elle devient de plus en plus un besoin. De plus en plus, si l'impression nécessaire pour la déterminer vient à ne plus se reproduire, le trouble et le malaise accusent dans la sensibilité le désir impuissant[1].

D'un autre côté, à mesure que dans le mouvement l'effort s'efface et que l'action devient plus libre et plus prompte, à mesure aussi elle devient davantage une tendance, un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté, qui le prévient, qui souvent même se dérobe entièrement et sans retour à la volonté et à la conscience[2]. Tels sont surtout ces mouvements, d'abord plus ou moins volontaires, qui dégénèrent peu à peu en mouvements convulsifs, et qu'on appelle des *tics*.

Ainsi, dans la sensibilité, dans l'activité se développe également par la continuité ou la répétition une sorte d'activité obscure qui prévient de

1. M. de Biran, *Infl. de l'Habitude*, p. 110.
2. *Id.*, *ibid.*

Digitized by Google

plus en plus ici le vouloir, et là l'impression des objets extérieurs [1]. Dans l'activité, elle reproduit l'action même ; dans la sensibilité, elle ne reproduit pas la sensation, la passion, qui veut une cause externe, mais elle l'appelle, elle l'invoque, elle l'implore en quelque sorte.

Or, la condition de la passion est la contrariété entre l'état actuel du sujet qui l'éprouve et l'état où tend à l'amener la cause qui la lui fait éprouver. Le semblable n'a pas d'action sur le semblable [2]. Ainsi l'attraction électrique suppose la contrariété des états électriques ; l'affinité chimique, la contrariété des éléments ; l'irritation, la contrariété de la substance irritante et de l'organe sur lequel elle fait impression ; telle est l'irritation qui détermine les fonctions préparatrices ou complémentaires de l'assimilation [3]. La sensation enfin exige la contrariété entre l'état de l'objet du sens et l'état du sens même.

Si donc il se développe dans la sensibilité, à mesure qu'elle subit la même impression, une tendance à persister dans le même état où l'impression l'avait mise, ou bien à y revenir, l'opposition entre l'état du sujet et l'état où l'impression externe

1. Reid, *Essai sur les Facultés actives*, etc.
2. Aristote, *De An.*, II, 4 : Ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.
3. *Id., ibid.* — Chaussier, *ap.* Buisson, *loc. cit.*, p. 232.

Digitized by Google

le fait arriver disparaît de plus en plus, et, de plus en plus, la sensation s'affaiblit. Par exemple, toute sensation uniforme longtemps répétée, émoussant la sensibilité, provoque le sommeil, et elle le provoque d'autant plus qu'elle est plus forte, et que la sensibilité est plus vive. Tel est l'effet ordinaire d'un balancement ou bercement continuel, ou d'un bruit monotone, surtout dans l'enfance[1]. Or, si le mouvement ou le bruit vient à cesser, le sommeil cesse. Le repos, le silence réveille. C'est donc que le bruit et le mouvement ne provoquent le sommeil qu'en développant dans les organes des sens une sorte d'activité obscure qui les monte au ton de la sensation, qui la détruit par cela même, mais qui en fait un besoin pour la sensibilité. Dès que la cause de la sensation vient à disparaître, le besoin se manifeste par l'inquiétude et le réveil. Ainsi c'est par le développement progressif d'une activité interne que s'explique l'affaiblissement progressif de la passivité.

D'un autre côté, le mouvement implique la passion; l'action dans la cause, la passion dans le sujet du mouvement, qui subit l'action de la cause. Si donc le mouvement, à mesure qu'il se répète, se change de plus en plus en un mouvement involontaire, ce n'est pas dans la volonté, c'est dans

1. Cf. Barthez, *Nouv. Élém. de la Science de l'Homme*, XI, 2.

Digitized by Google

l'élément passif du mouvement lui-même que se développe peu à peu une activité secrète. Ce n est pas l'action proprement dite que fait naître ou que fortifie la continuité ou la répétition de la locomotion ; c'est une tendance toujours plus obscure et irréfléchie, qui descend de plus en plus avant dans l'organisme, et s'y concentre de plus en plus. L'habitude n'exerce qu'une influence indirecte sur les actes simples de la volonté et de l'intelligence, en abaissant devant elles les obstacles, et en leur assujettissant les moyens.

Ce n'est pas non plus l'activité véritable, que ce désir qui s'allume dans le sens, à mesure que la sensation s'éteint, et qui ne se révèle que par ses effets. C'est une tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action.

Ainsi, la continuité ou la répétition abaisse la sensibilité; elle exalte la motilité. Mais elle exalte l'une et elle abaisse l'autre de la même manière, par une seule et même cause : le développement d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la passivité de l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la conscience.

L'affaiblissement graduel des sensations et la facilité croissante des mouvements s'expliqueraient peut-être, à force d'hypothèses, par quelque changement (que l'anatomie ne démontre pas) dans la

Digitized by Google

constitution physique des organes[1]. Mais aucune modification organique ne peut expliquer la *tendance*, le penchant dont le progrès coïncide avec la dégradation de la sensation et de l'effort. Peut-être encore réussirait-on jusqu'à un certain point à expliquer, comme on a cherché à le faire[2], par le progrès de l'attention, de la volonté, de l'intelligence, le progrès de l'aisance et de la sûreté des mouvements, et la disparition de la sensation. Mais si la sensation disparaît à la longue parce que l'attention s'en lasse et se détourne ailleurs, d'où vient que la sensibilité demande de plus en plus cette sensation que la volonté abandonne? Si le mouvement devient plus prompt et plus aisé, parce que l'intelligence en connaît mieux toutes les parties, et que la volonté combine l'action avec plus d'assurance et de précision, d'où vient qu'avec le progrès de la facilité du mouvement coïncide la décroissance de la volonté et de la conscience?

Les théories physiques et les théories rationalistes sont ici également en défaut. La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active tout à la fois, et

1. Cf. Isaac, *De Consuetudine ejusque effectibus ex fibra sensim mutata ducendis* (Erfordiæ, 1737, in-4°).

2. Voir Bonnet, *Ess. de Psychol.* (Œuvres, VIII), 82-9. — Dug. Stewart, *Philos. de l'Espr. hum.*, p. 175.

Digitized by Google

également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexive.

III. Cependant, tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence. Il ne devient pas l'effet mécanique d'une impulsion extérieure, mais l'effet d'un penchant qui succède au vouloir. Ce penchant se forme par degrés, et aussi loin que la conscience le peut suivre, elle y reconnaît toujours une tendance à la fin que la volonté se proposait. Or, toute tendance à une fin implique l'intelligence.

Mais dans la réflexion et la volonté, la fin que se propose l'intelligence est un objet qu'elle s'oppose, comme le but plus ou moins éloigné du mouvement. Dans le progrès de l'habitude, à mesure qu'à la volonté succède le penchant, il approche toujours davantage de l'acte à la réalisation duquel il aspire, il en revêt de plus en plus la forme. La durée du mouvement change peu à peu la puissance, la virtualité en tendance, et peu à peu la tendance se change en l'action. L'intervalle que l'entendement se représentait entre le mouvement et son but diminue donc peu à peu ; la distinction s'efface ; la fin dont l'idée provoquait le penchant s'en rapproche, y touche et s'y confond. A la réflexion qui parcourt et qui mesure les distances des contraires, les milieux des

Digitized by Google

oppositions, une intelligence immédiate succède par degrés, où rien ne sépare le sujet et l'objet de la pensée.

Dans la réflexion et la volonté, la fin du mouvement est une idée, un idéal à accomplir, quelque chose qui doit être, qui peut être, et qui n'est pas encore. C'est une possibilité à réaliser. Mais à mesure que la fin se confond avec le mouvement, et le mouvement avec la tendance, la possibilité, l'idéal s'y réalise. L'*idée* devient *être*, l'être même et tout l'être du mouvement et de la tendance qu'elle détermine. L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle*. L'intelligence obscure qui succède par l'habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l'objet et le sujet sont confondus, c'est une intuition *réelle*, où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée.

Enfin, c'est de plus en plus hors de la sphère de la personnalité comme aussi hors de l'influence de l'organe central de la volonté, c'est dans les organes immédiats des mouvements que se forment les penchants qui font l'habitude et que s'en réalisent les idées ; et c'est de ces organes que ces penchants, ces idées deviennent de plus en plus la forme, la manière d'être, l'être même. La spontanéité du désir et de l'intuition se dissémine, en quelque sorte, en se développant, dans la multiplicité indéfinie de l'organisation.

Digitized by Google

Mais c'est par une suite de degrés imperceptibles que les penchants succèdent aux volontés. C'est aussi par une imperceptible dégradation que souvent ces penchants, nés de la coutume, se relâchent si elle vient à s'interrompre, et que les mouvements sortis du domaine de la volonté y rentrent avec le temps. Entre les deux états, la transition est insensible, la limite est partout et nulle part. La conscience se sent expirer avec la volonté, puis revivre avec elle, par une gradation et une dégradation continues ; et la conscience est la première, l'immédiate, l'unique mesure de la continuité.

Non seulement, donc, les mouvements que l'habitude soustrait graduellement à la volonté ne sortent pas par cela même de la sphère de l'intelligence pour passer sous l'empire d'un mécanisme aveugle ; mais ils ne sortent pas de la même activité intelligente où ils avaient pris naissance[1]. Une force étrangère ne vient pas les diriger : c'est toujours la même force qui en est le principe, mais qui s'y abandonne de plus en plus à l'attrait de sa propre pensée. C'est la même force qui, sans rien perdre, d'ailleurs, de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abais-

1. Berkeley, *Siris*, p. 123 : « ... Puis donc que ce n'est pas du musicien lui-même que procèdent ces mouvements, il faut que ce soit de quelque autre intelligence active ; peut-être est-ce de cette même intelligence qui gouverne les abeilles et les araignées, et qui meut les membres de ceux qui marchent en dormant ».

Digitized by Google

sant sans descendre, se résout elle-même, par plusieurs endroits, en ses tendances, ses actes, ses idées, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace.

Ce n'est donc pas une nécessité externe et de contrainte que celle de l'habitude, mais une nécessité d'attrait et de désir[1]. C'est bien une loi, que cette *loi des membres*[2], qui succède à la liberté de l'esprit. Mais cette loi est une *loi de grâce*. C'est la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi. Et alors, en effet, la fin et le principe, le fait et la loi, se confondent dans la nécessité.

Or, maintenant, quelle est la différence entre les tendances engendrées par la continuité ou la répétition de l'acte, et ces tendances primitives qui constituent notre nature? Quelle est la différence entre l'habitude et l'instinct ?

Comme l'habitude, l'instinct est une tendance à une fin, sans volonté et sans conscience distincte. Seulement l'instinct est plus irréfléchi, plus irrésistible, plus infaillible. L'habitude approche toujours davantage, sans y atteindre jamais peut-être, de la

1. Porterfield, *Traité de l'Œil*, II, 17.

2. Saint Paul, *Epist. ad Rom.*, VII, 23 : Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου.

Digitized by Google

sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. Entre l'habitude et l'instinct, entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré, et cette différence peut être réduite et amoindrie jusqu'à l'infini.

Comme l'effort entre l'action et la passion, l'habitude est la commune limite, ou le terme moyen entre la volonté et la nature; et c'est un *moyen terme* mobile, une limite qui se déplace sans cesse, et qui avance par un progrès insensible d'une extrémité à l'autre.

L'Habitude est donc pour ainsi dire la *différentielle* infinitésimale, ou, encore, la *fluxion* dynamique de la Volonté à la Nature. La nature est la *limite* du mouvement de décroissance de l'habitude.

Par conséquent, l'habitude peut être considérée comme une méthode, comme la seule méthode réelle, par une *suite convergente* infinie, pour l'approximation du rapport, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la Nature et de la Volonté.

En descendant par degrés des plus claires régions de la conscience, l'habitude en porte avec elle la lumière dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature. C'est une nature acquise[1], une *seconde nature*[2] qui a sa raison dernière dans la

1. Galen., *De Motu muscul.*, II, 17 : Ἐπίκτητος φύσις.
2. Aristote, *De Mem.*, 2.

Digitized by Google

nature primitive, mais qui seule l'explique à l'entendement. C'est enfin une nature *naturée*, œuvre et révélation successive de la nature *naturante*.

L'habitude transforme en mouvements instinctifs les mouvements volontaires. Or, dans le mouvement le plus volontaire, la volonté ne se propose et l'entendement ne se représente que la forme extérieure et l'extrémité du mouvement. Cependant entre le mouvement dans l'espace et l'exertion de la puissance motrice, il y a un milieu rempli par des moyens qui résistent d'abord, et c'est de cette résistance seule que nous avons dans l'effort la conscience obscure. Comment la puissance motrice s'applique-t-elle à ce moyen qui résiste ? C'est ce dont nous n'avons plus aucune conscience. A mesure que nous reculons de la fin à l'origine, les ténèbres s'épaississent [1]. Or, par l'exercice répété ou prolongé, nous apprenons à proportionner la quantité de l'effort et à en choisir le point d'application conformément à la fin que nous voulons atteindre ; et en même temps s'efface la conscience de l'effort.

Ainsi les organes s'habituent tellement aux mouvements qu'exigent un exercice violent ou un

1. Van Helmont, *De Morbis archealibus* (*Ortus medicinæ*, Amstelodami, 1648, in-4°), p. 521, *a* : « Non enim modum novi quo initia seminalia suas dotes exprimunt, qui plane ut a priori mihi ignotus est ».

Digitized by Google

travail pénible, qu'ils en deviennent pour longtemps incapables de mouvements plus doux. Un homme accoutumé à exécuter des mouvements forts avec les muscles des mains et des doigts écrit moins ferme qu'un autre[1]. Le principe du mouvement s'est fait, sans le savoir, un *type*, une *idée d'action*[2], dont il ne peut se défaire, et il dépasse involontairement, convulsivement même, toute fin placée en deçà de sa fin accoutumée.

Nous avions donc aussi de l'application originelle de la puissance motrice à l'organe du mouvement, quelque intelligence confuse et inexplicable et quelque ineffable intention, que l'habitude a pu encore atteindre. C'est le même point où l'habitude amène la conscience obscure de l'effort, puis la conscience claire de la direction extérieure du mouvement dans l'espace. Les degrés de la conscience se replient de la sorte l'un sur l'autre, du plus élevé au plus humble, et alors le mouvement entier se fait comme de soi-même ; il devient tout entier naturel, instinctif, comme l'est toujours la première application de la puissance motrice à l'organe du mouvement.

En outre, si l'effort implique la résistance, la résistance à son tour ne se manifeste que dans

1. Barthez, *Nouv. Élém. de la Science de l'Homme*, XIII, 1.
2. Stahl, *De vera diversitate corporis mixti et vivi* (*Theoria medica vera*, p. 78-9 ; *Negot. otios.*, p. 72).

Digitized by Google

l'effort. Comment sortir de ce cercle, et où trouver le commencement ?

La volonté, en général, suppose l'idée de l'objet ; mais l'idée de l'objet suppose également celle du sujet.

L'effort veut donc nécessairement une tendance antécédente sans effort, qui dans son développement rencontre la résistance ; et c'est alors que la volonté se trouve, dans la réflexion de l'activité sur elle-même, et qu'elle s'éveille dans l'effort[1]. La volonté, en général, suppose un penchant antérieur, involontaire, où le sujet qu'il entraîne ne se distingue pas encore de son objet.

Le mouvement volontaire n'a donc pas seulement sa matière, sa substance, mais son origine et sa source dans le désir[2]. Le désir est un instinct primordial, dans lequel le but de l'acte est confondu avec l'acte, l'idée avec la réalisation, la pensée avec l'élan de la spontanéité ; c'est l'état de nature, c'est la *nature* même.

La dégradation successive de la conscience et de la volonté dans la partie volontaire du mouvement représente donc la série simultanée des états de la volonté et de la conscience dans les parties du mouvement total, depuis la région de la volonté

1. M. de Biran, *Infl. de l'Habitude*, p. 28, note.
2. Van Helmont, *loc. cit.*, p. 521, *b* : « Sunt autem ideæ desiderii solæ directrices motivæ ».

Digitized by Google

jusqu'à celle de la seule nature. Le dernier degré de l'habitude répond à la nature même. La nature n'est donc, comme ce dernier degré, que l'immédiation de la fin et du principe, de la réalité et de l'idéalité du mouvement, ou du changement en général, dans la spontanéité du désir.

Plus nous revenons de l'acte final du mouvement à son commencement, plus aussi de l'unité de la direction nous descendons dans une multiplicité indistincte d'où se soulève de toutes parts l'énergie motrice[1]. C'est le terme où tend le progrès de l'habitude : la dispersion du mouvement dans la multiplicité des tendances et dans la diversité des organes. Dans la nature aussi, dans la nature primitive comme dans cette seconde nature de l'habitude, se laisse donc entrevoir, au-dessous de l'unité centrale de la personnalité, la dispersion mystérieuse de la force et de l'intelligence, répandue, absorbée dans la substantialité de ses propres idées.

L'activité motrice comprend donc, comme en une progression continue, toutes les puissances qui s'étendent de la volonté à l'instinct. Mais les puissances inférieures n'y sont contenues que sous une forme réduite et abrégée. Elles se développent en une série variée de fonctions et d'organes depuis ce faîte élevé de la vie, éclairé de la lumière de la

1. Cf. Barthez, *loc. cit.*, V, I, sur les forces musculaires.

Digitized by Google

pensée, jusqu'aux plus basses et aux plus sombres régions. Des fonctions locomotives aux fonctions préparatoires de la nutrition, de celles-ci à la nutrition même et à la végétation, on voit succéder aux mouvements distincts, figurables et mesurables dans l'étendue, des mouvements presque insensibles, puis des mouvements moléculaires, enfin des transformations chimiques et les opérations vitales les plus secrètes. La mécanique le cède de plus en plus au dynamisme irreprésentable et inexplicable de la vie. Le champ de l'imagination se ferme, le flambeau de l'entendement s'éteint, la volonté s'éclipse, et la conscience s'évanouit. En même temps, avec la symétrie et l'opposition des organes la centralisation de l'organisme diminue. A l'empire de l'unité cérébrale succède de plus en plus la diffusion de la vie dans une multitude de centres indépendants[1]. L'influence de l'habitude est puissante encore, avec celle de la volonté, sur les fonctions mixtes, supérieures à la vie végétale : elle se manifeste hautement, comme on l'a vu plus haut, dans le changement qu'elle apporte aux périodes qui en sont le caractère éminent. Elle s'étend aussi à la vie végétale ; elle y modifie profondement les instincts ; elle altère et façonne en grande partie le tempérament. Les muscles et les

1. Cf. Bichat, *Recherches sur la Vie*, art. II *sqq*.

Digitized by Google

articulations qu'on exerce deviennent plus forts et plus volumineux en même temps que plus agiles : la nutrition y est plus puissante. On s'habitue à la longue aux poisons les plus violents. Dans les affections chroniques, les médicaments perdent leur force, et il en faut changer de temps en temps[1]. Les mouvements ou les situations, d'abord les plus contraires et les plus fatigants, deviennent à la longue les plus commodes, et finissent par se changer en conditions indispensables des fonctions auxquelles on les a toujours associés ; de même les aliments, l'air le plus malsain et le plus funeste deviennent, par l'habitude, les conditions mêmes de la santé[2]. La considération de l'habitude est un des éléments les plus importants de l'hygiène, du diagnostic et de la thérapeutique[3]. L'habitude ne devient nulle, ou du moins elle ne paraît le devenir que dans les fonctions les plus élémentaires de l'organisation. Mais jusqu'en ces abîmes qui semblent lui être interdits, les derniers et pâlissants rayons de la lumière qu'elle tire de la conscience

1. Galen., *De Sanit. tuenda*, V, 9. — Hoffmann, *Medic. Rat. Syst.*, II, XIV, 17. — Hahn, *De Consuetudine* (Lugd., Batav., 1751, in-4°), p. 72.

2. Hippocr., *Aphor.*, II, 50 : Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου συνήθεα, κἂν ᾖ χείρω, τῶν ἀσυνήθων ἧσσον ἐνοχλεῖν εἴωθε.
Wetzel, *De Consuet. circa rerum non naturalium usum* (Basileæ, 1730, in-4°). — Jungnickel, *De Consuetudine altera Natura* (Witt., 1787, in-4°), p. 12 *sqq.* — Hahn, *De Consuet.*, II. — Barthez, *loc. cit.*, XIII.

3. Erasistr., *De Paral.*, II, *ap.* Galen., *De Consuet.*, I, etc.

Digitized by Google

éclairent, au plus profond de la nature, le mystère de l'identification de l'idéal et du réel, de la chose et de la pensée, et de tous les contraires que sépare l'entendement, confondus dans un acte inexplicable d'intelligence et de désir.

Par le même principe et par la même analogie semble se découvrir le secret de cette vie anormale et parasite qui se développe dans la vie régulière, qui a ses périodes, son cours, sa naissance et sa mort ; est-ce une idée ou un être, ou ne serait-ce pas plutôt une idée et un être à la fois, une idée concrète et substantielle hors de toute conscience, qui fait la maladie[1] ? Ne serait-ce pas là aussi le secret divin de la transmission de la vie, comme d'une idée créatrice, qui se détache et s'isole dans le transport de l'amour pour vivre de sa vie propre, et se faire à elle-même son corps, son monde et sa destinée[2] ? Ne serait-ce pas, de la même manière, le secret de la transmission de la maladie elle-même, de l'idée substantielle de la maladie, qui attend son temps et son heure pour être dans le fils ce qu'elle

1. Voir Van Helmont, *De Ideis morbosis, de Morbis archealibus*, etc. — Barthez, *passim*. — Sydenham (*Opp.* init.) définit la maladie : la méthode de la nature pour expulser le principe malfaisant. Cette définition implique également l'*idée morbide* ; mais il faut prendre l'idée *in concreto*, εἶδος ἔνυλον. — Voir Stahl, V. Helmont et Barthez sur les effets des poisons, des virus contagieux et des passions violentes, qui impriment au principe vital des *formes* ou *idées morbides* correspondantes.

2. V. Helmont, *De Morbis archealibus*, p. 521, *b*.

Digitized by Google

était dans le père, et qui se propage avec ses formes et ses périodes immuables de génération en génération[1] ?

Enfin, non seulement la forme la plus relevée de la vie dans l'humanité, l'activité motrice, renferme en abrégé toutes les formes inférieures qui se développent dans les fonctions subordonnées ; mais la série de ces fonctions n'est elle-même que le résumé du développement général de la vie dans le monde, de règne en règne, de genre en genre, d'espèce en espèce, jusqu'aux plus imparfaits rudiments et aux éléments les plus simples de l'existence. Le monde, la nature entière offre l'aspect d'une progression continue où chaque terme est la condition et la matière de tous les termes supérieurs, la forme de tous les inférieurs, et où chacun se développe, par conséquent, et se représente par parties et en détail dans toute la série qu'il enveloppe.

Ainsi, dans son progrès au sein de la vie intérieure de la conscience, l'habitude figure sous une forme successive l'universalité des termes qui marquent dans le monde extérieur, sous la forme objective et immobile de l'espace, le développement progressif des puissances de la nature. Or, dans

1. V. Helmont, *De Morbis arch.*, p. 521, *b*, Burchart (præside Stahlio), *De hæreditaria dispositione ad varios affectus* (1706, in-4°). — Jung, *De Consuetudinis efficacia*, p. 13.

Digitized by Google

l'espace, la distinction des formes implique la limitation; il n'y a que des différences déterminées, finies; rien, donc, ne peut démontrer entre les limites une absolue continuité, et, par conséquent, d'une extrémité à l'autre de la progression, l'unité d'un même principe. La continuité de la nature n'est qu'une possibilité, une idéalité indémontrable par la nature même[1]. Mais cette idéalité a son type dans la réalité du progrès de l'habitude; elle en tire sa preuve, par la plus puissante des analogies.

Dans l'homme, le progrès de l'habitude conduit la conscience, par une dégradation non interrompue, de la volonté à l'instinct, et de l'unité accomplie de la personne à l'extrême diffusion de l'impersonnalité. C'est donc une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le principe de toutes les fonctions et de toutes les formes de la vie.

Seulement, avec les conditions de l'espace et du mouvement disparaissent celles de la réflexion et de la mémoire. Les fonctions les plus involontaires de notre vie, celles de la nutrition, par exemple, ne sont pas des habitudes anciennes[2], transformées en

1. Kant, *Crit. de la Rais. pure.*

2. Perrault, *Des Sens extérieurs* (Œuvres, 1721, in-4°), p. 547 : « Par l'attention qu'elle (l'âme) a donnée à toutes ces choses dans les premiers temps de la vie, elle a acquis une parfaite connaissance de toutes leurs propriétés et, par le long usage qu'elle en a fait, elle se les est rendues tellement familières, qu'elle n'a plus

Digitized by Google

instincts. Non seulement nous ne voyons pas qu'elles aient jamais dépendu de notre volonté, mais jamais elles n'en ont pu dépendre ; elles se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques qui sont hors de la sphère de l'imagination et de l'entendement. Mais l'habitude amène au même point les mouvements volontaires, et les transforme en des instincts. La dégradation de la volonté et de la conscience, dans la série graduée des fonctions vitales, ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté réflexive, dans l'identité d'une même âme[1].

Il en est de même dans la série des règnes, des genres, des espèces.

La forme la plus élémentaire de l'existence, avec l'organisation la plus parfaite, c'est comme le dernier moment de l'habitude, réalisé et substantifié dans l'espace sous une figure sensible. L'analogie de l'habitude en pénètre le secret et nous en livre le sens[2]. Jusque dans la vie confuse et multiple du

besoin d'y employer que des pensées confuses ou négligées ». Cf. p. 569.

1. C'est là l'esprit et la lettre du stahlianisme, presque toujours mal connu et mal compris de ses adversaires, même du savant et profond Barthez. — V. Stahl, *passim*, et principalement *Negotium otiosum*. — Scaliger, *Exercit. exoter. adv. Card.*, p. 987 : « Anima sibi fabricat dentes, cornua, ad vitam tuendam ; iis utitur, et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla ».

2. M. de Biran, *loc. cit.*, p. 124 : « Ne pourrait-on pas conjec-

Digitized by Google

zoophyte, jusque dans la plante, jusque dans le cristal même[1], on peut donc suivre, à cette lumière, les derniers rayons de la pensée et de l'activité, se dispersant et se dissolvant sans s'éteindre, mais loin de toute réflexion possible, dans les vagues désirs des plus obscurs instincts.

Toute la suite des êtres n'est donc que la progression continue des puissances successives d'un seul et même principe, qui s'enveloppent les unes les autres dans la hiérarchie des formes de la vie, qui se développent en sens inverse dans le progrès de l'habitude. La limite inférieure est la nécessité, le Destin, si l'on veut, mais dans la spontanéité de la Nature; la limite supérieure, la Liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre; elle rapproche ces contraires, et, en les rapprochant, elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion.

IV. L'action et la passion ne sont pas renfermées entre l'effort et le dernier degré de la spontanéité vitale. Elles s'étendent au delà et plus haut dans

turer que l'exercice répété des mêmes mouvements rend les parties mêmes plus mobiles, plus *irritables*, en les convertissant en foyers *artificiels* de forces, comme les organes vitaux, ou ceux des animaux à sang froid, en sont des foyers naturels ? »

1. Herder, *Idées sur la Philos. de l'Hist.*, I, 143 : « Le cristal se développe avec plus d'habileté et de régularité que n'en peut montrer l'abeille dans la construction de sa cellule, ou l'araignée dans le tissu de sa toile. Il n'y a dans la matière brute qu'un instinct aveugle, mais infaillible. »

Digitized by Google

la volonté et l'intelligence. L'influence de l'habitude s'étend donc aussi à ces régions plus élevées et plus pures de l'esprit et du cœur. Mais nous avons déterminé la loi de l'habitude, et nous en avons assigné le principe dans le type originel et les conditions premières de la conscience. Il nous suffira de vérifier la généralité de cette loi et de ce principe.

Dès que l'âme est arrivée à la conscience de soi, elle n'est plus seulement la forme, la fin, ou même le principe de l'organisation; en elle-même, il s'ouvre un monde qui se dégage et se détache de plus en plus de la vie du corps, et où elle a sa vie à elle, sa destinée propre et sa fin à accomplir. C'est à cette vie supérieure que semble aspirer sans y pouvoir atteindre le progrès incessant de la vie et de la nature, comme à sa perfection, à son bien[1]. Cette vie, au contraire, a son bien en soi; et elle le connaît, elle le cherche, elle l'embrasse, à la fois comme son bien, et comme le bien même et la perfection absolue. Mais le plaisir et la douleur ont leurs raisons dans le bien et dans le mal; ils en sont les signes sensibles. Ici donc, dans ce monde de l'âme, se rencontre avec le plus vrai bien la forme la plus vraie de la sensibilité; c'est la passion de

1. Plotin, *Ennead.*, I, 6 : Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή.... Ἐφετὸν μὲν γαρ ὡς ἀγαθὸν, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο.

Digitized by Google

l'âme, le *sentiment*. Au sentiment s'oppose l'activité spirituelle et morale qui poursuit le bien ou le mal, tandis que le sentiment en recueille l'impression.

La continuité ou la répétition doit donc affaiblir par degrés le sentiment, comme elle affaiblit la sensation; elle y éteint par degrés, comme dans la sensation, le plaisir et la douleur. Elle change pareillement en un besoin le sentiment même qu'elle détruit; elle en rend de plus en plus la privation insupportable à l'âme. En même temps, la répétition ou la continuité rend l'activité morale plus facile et plus assurée. Elle développe dans l'âme, non seulement la disposition, mais le penchant et la tendance actuelle à l'action, comme dans les organes la tendance au mouvement. Enfin, au plaisir fugitif de la sensibilité passive, elle fait par degrés succéder le plaisir de l'action.

Ainsi se développent de plus en plus, dans le cœur de celui qui fait le bien, et à mesure que l'habitude y détruit les émotions passives de la pitié, l'activité secourable et les joies intérieures de la charité[1]. Ainsi, l'amour s'augmente par les témoignages mêmes qu'il donne de soi[2]; ainsi il ranime de sa flamme pénétrante les impressions qui

1. Butler, *Analogie*. — Dug. Stewart.
2. Aristote, *Eth. Nicom.*, VIII, 9; IX, 7.

Digitized by Google

s'éteignent, et rouvre à chaque instant les sources épuisées de la passion.

Enfin, dans l'activité de l'âme, comme dans le mouvement, l'habitude transforme peu à peu en un penchant involontaire la volonté de l'action. Les *mœurs*, la *moralité*, se forment de cette sorte. La vertu est d'abord un effort, une fatigue ; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore, et peu à peu elle se rapproche de la sainteté de l'innocence. Là est tout le secret de l'éducation. Son art, c'est d'attirer au bien par l'action, et d'y fixer le penchant[1]. Ainsi se forme une *seconde nature*.

Dans le sein de l'âme elle-même, ainsi qu'en ce monde inférieur qu'elle anime et qui n'est pas elle, se découvre donc encore, comme la limite où le progrès de l'habitude fait redescendre l'action, la spontanéité irréfléchie du désir, l'impersonnalité de la *nature* ; et ici encore c'est la spontanéité naturelle du désir qui est la substance même, en même temps que la source et l'origine première de l'action.

Le monde moral est par excellence l'empire de la liberté. C'est elle-même qui s'y propose sa fin, qui se commande et qui exécute l'action. Mais, de même que dans le mouvement, si c'est la volonté

1. Aristote, *Polit.*, VIII ; *Eth. Nicom.*, X, 10.

Digitized by Google

qui pose le but dans l'espace, et détermine la direction, ce n'est pas elle ou, du moins, ce n'est pas la volonté réfléchie qui combine et concerte par avance la production même du mouvement, et que le mouvement ne peut sortir que du fonds de l'instinct et du désir, où l'idée de la nature se fait être et substance ; de même, dans le monde moral, l'entendement discerne la fin, et la volonté se la propose, mais ce n'est pas la volonté, ce n'est pas l'entendement abstrait qui peut remuer d'abord dans leur source les puissances de l'âme pour les pousser au bien[1]. C'est le bien lui-même, du moins l'idée du bien, qui descend dans ces profondeurs, y engendre et élève à soi l'amour. La Volonté ne fait que la forme de l'action ; la liberté irréfléchie de l'Amour en fait toute la substance, et l'amour ne se distingue plus de la contemplation de ce qu'il aime, ni la contemplation de son objet ; c'est là le fonds, la base et le commencement nécessaire, c'est l'état de *nature*, dont toute volonté enveloppe et présuppose la spontanéité primordiale. La nature est toute dans le désir, le désir dans le bien qui l'attire. Ainsi se vérifie à la rigueur cette profonde parole d'un profond théologien : « La nature est la grâce préve-

1. Aristote, *De An.*, III, 9 : Οὐδέ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. — Ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται. *Ibid.*, 10 : Ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως.

Digitized by Google

nante ». C'est Dieu en nous, Dieu caché par cela seul qu'il est trop au dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes, où nous ne descendons pas [1].

V. Enfin, jusque dans la sphère de l'entendement pur et de la raison abstraite [2], la loi de l'habitude se retrouve encore, et par conséquent aussi le principe de cette loi, la spontanéité naturelle.

L'entendement se développe en même temps et dans le même sens que l'activité motrice, en sens inverse de la sensibilité, et de la passivité en général [3]. La passivité n'y est pourtant pas entièrement nulle. L'entendement, distingué de l'intuition simple, n'est pas l'activité toute pure. Toute perception distincte et toute idée implique, comme nous l'avons vu, une diversité qu'on se représente sous la forme d'une étendue, et dont on parcourt les intervalles par la pensée. Toute opération de l'entendement enveloppe l'imagination d'un mouvement. C'est le

1. Fénelon, *De l'Exist. de Dieu*, XCII ; S. August., *Ap. eumd., ibid.* : « Intimior intimo nostro ». — Aristote, *Eth., Eud.*, VII, 14 : Κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι [Ritter : εἴη], πλήν θεὸς.

Vico, *De l'ant. sag. de l'Ital.* (trad. Michelet), c. 6 : « Dieu est le premier moteur de tous les mouvements, soit des corps, soit des âmes. — Comme nous l'enseigne la Sainte Écriture, nul de nous ne peut aller au Père, si le Père ne l'y traîne,... etc. »

2. Sur les habitudes de l'esprit, voir surtout M. de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

3. Voir plus haut, p. 22-28.

Digitized by Google

caractère qui l'a fait justement nommer la *raison discursive*. Or, on l'a vu également, tout mouvement implique, à quelque degré que ce soit, la passion. Tantôt c'est l'objet de l'entendement qui lui donne l'impulsion ; il est alors comme entièrement passif. Tantôt c'est lui qui se met lui-même en mouvement, et alors il réunit en soi la passion et l'action : celle-là dans son mouvement ; celle-ci dans l'attention qui fixe au mouvement intellectuel sa direction et sa fin.

Ici encore la continuité ou la répétition exerce, sur la passivité et sur l'activité, une influence contraire.

Toute perception, toute conception inattentive, involontaire, et, par conséquent, passive jusqu'à un certain point, s'efface peu à peu si elle se prolonge ou si elle se répète. Elle ne disparaît pas aussi complètement que la sensation ou le sentiment ; mais elle devient de plus en plus confuse, et de plus en plus échappe à la mémoire, à la réflexion, à la conscience. Au contraire, plus l'entendement ou l'imagination s'exercent à la synthèse successive des idées ou des images, plus elle leur est facile ; plus elle devient prompte, assurée et précise ; plus en même temps elle devient une tendance indépendante de la volonté. Les mouvements passifs de l'entendement tournent aussi de plus en plus au penchant. Ce ne sont pas, comme on l'a supposé, les idées ou les images qui s'appellent pour s'asso-

Digitized by Google

cier, qui s'attirent ou qui se précipitent les unes vers les autres avec une vitesse croissante, comme des corps gravitant dans l'espace. Dans des images et des idées, il n'y a pas de mouvement et de principe de mouvement. Ce n'est pas l'*association des idées* qui explique l'habitude[1] ; c'est par la loi, c'est par le principe de l'habitude que s'explique l'association des idées. Ce penchant où l'activité de l'entendement et de l'imagination s'absorbe par degrés, c'est la spontanéité naturelle développée dans le mouvement, entraînant comme dans un courant rapide, l'attention, la volonté, la conscience elle-même, dispersant en même temps et répandant de toutes parts en une diversité indéfinie d'idées et d'images indépendantes, comme en une vie diffuse et multiple, l'unité et l'individualité de l'intelligence. Ainsi, dans le torrent de la circulation, succèdent de plus en plus à l'impulsion première du cœur, à mesure qu'on s'en éloigne, la tonicité propre et l'énergie diffuse des ramifications du système vasculaire.

Enfin, cet état de *nature*, où l'habitude réduit la pensée, comme elle y ramène la volonté et le mouvement, c'est la condition et la source première de toute pensée distincte, comme c'est celle de toute

1. Comme le prétend Dug. Stewart (*Philos. de l'Esprit hum.*, II, 14 *sqq.*) contre Reid. Hume et Hartley, de même ; Hume, en supposant une sorte d'attraction entre les idées ; Hartley, au moyen de l'hypothèse non moins arbitraire de l'enchaînement des vibrations des nerfs.

Digitized by Google

volonté expresse et de tout mouvement déterminé. Comment délibérer de saisir dans le présent ou de ressaisir dans le passé une idée absente? Ou l'on cherche ce que l'on sait, ou l'on ne sait ce que l'on cherche. Avant l'idée distincte que cherche la réflexion, avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte, qui en soit l'occasion et la matière, d'où l'on parte, où on s'appuie. La réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini[1]. La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse où l'idée n'est pas distinguée du sujet qui la pense, non plus que de la pensée. C'est dans le courant non interrompu de la spontanéité involontaire, coulant sans bruit au fond de l'âme, que la volonté arrête des limites et détermine des formes.

En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la Liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce.

VI. En résumé, l'Entendement et la Volonté ne

1. Aristote, *Eth., Eud.*, VIII, 14 : Οὐ γὰρ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή, τις οὐδ', ἐνόησε νόησας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή.

Voir sur ce point, comme aussi sur le caractère de la *nature*, le profond métaphysicien Cesalpini, *Quæst. peripatet.*, II, 4.

Digitized by Google

se rapportent qu'à des limites, à des fins, à des extrémités. Le mouvement mesure les intervalles. L'intervalle implique la continuité, indéfiniment divisible, du milieu. La continuité implique le moyen terme indivisible, où, dans toute l'étendue du milieu, à quelque distance que ce soit de l'un ou de l'autre extrême, les extrêmes se touchent, et les contraires se confondent. L'intelligence des limites, comme de limites distinctes, enveloppe donc l'intelligence des milieux; et le vouloir d'une fin, le vouloir des moyens. Ce vouloir et cette intelligence ne peuvent encore être médiates, et ainsi à l'infini. Jamais on n'épuiserait, et jamais, par conséquent, on ne réintégrerait le milieu, indéfiniment divisible. L'intelligence et la volonté médiates des extrémités enveloppent donc une intelligence et une volonté immédiates des milieux. L'intelligence et la volonté immédiates sont comme le moyen terme en mouvement dans toute l'étendue du milieu. Les extrêmes s'y touchent partout, le principe et la fin s'y confondent. Cette intelligence immédiate, c'est la pensée concrète, où l'idée est confondue dans l'être. Cette volonté immédiate, c'est le désir, ou plutôt l'amour, qui possède et qui désire en même temps. Cette pensée et ce désir, cette idée substantialisée dans le mouvement de l'amour, c'est la Nature.

L'entendement et la volonté ne déterminent rien que de discret et d'abstrait. La nature fait la

Digitized by Google

continuité concrète, la plénitude de la réalité.

La volonté se porte aux fins; la nature suggère et fournit les moyens.

L'Art, œuvre de la volonté, n'a de prise que sur les limites, les dehors, les surfaces; il n'a d'action que sur l'extériorité du monde mécanique, et d'instrument à lui que le mouvement. La nature travaille au dedans, et, jusque dans l'art, fait seule la profondeur et la solidité.

La Science, œuvre de l'entendement, trace et construit les contours généraux de l'idéalité des choses. La nature seule, dans l'expérience, en donne l'intégrité substantielle. La science circonscrit, sous l'unité extensive de la forme logique ou mathématique. La nature constitue, dans l'unité intensive, dynamique de la réalité [1].

Entre le dernier fonds de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive, il y a une infinité de degrés qui mesurent les développements d'une seule et même puissance, et à mesure qu'on s'élève, à mesure aussi augmente, avec la distinction et l'intervalle des contraires, l'étendue, condition de la science. C'est comme une spirale dont le principe réside dans la profondeur de la nature, et qui achève de s'épanouir dans la conscience.

C'est cette spirale que l'habitude redescend, et

1. Sur l'opposition de la connaissance *circonscriptive* et de la connaissance *constitutive*, cf. Kant, *Crit. de la Rais. pure.*

Digitized by Google

dont elle nous enseigne la génération et l'origine.

L'habitude est donc renfermée dans la région de la contrariété et du mouvement. Elle reste au-dessous de l'activité pure, de l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être ; et elle a pour limite et fin dernière l'identité imparfaite de l'idéal et du réel, de l'être et de la pensée, dans la spontanéité de la nature. L'histoire de l'Habitude représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle.

Enfin, la disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose : c'est la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION. 1

DE L'HABITUDE. 1

171-26. — Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

Digitized by Google